RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA
SUPPLEMENTO AL VOLUME XXVIII — LUGLIO 1936

RELIGIONE E FILOSOFIA

RELAZIONI E COMUNICAZIONI

ALL'XI CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA
GENOVA: SETTEMBRE 1936-XIV

A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE « VITA E PENSIERO »
1936-XIV

A - VARESE
ORSELLI

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR
161

Mod. 347

RICE "VITA E PENSIERO"
, 9 — Milano (3/20) - Telef. 86-052

OLGIATI, *dell' Università Cattolica*
ORESTANO, *Accademico d' Italia*

REALISMO

Volume in-16 di pag. X-160 . . . . . L. 5,—

Oggi, non solo parecchi filosofi stranieri, ma sopratutto i pensatori più ascoltati del nostro Paese — che cooperano con freschezza di energie al rinnovamento della vita e del pensiero dell'Italia attuale — discorrono di *realismo* e delle nuove forme della *concezione realistica.*

In un elevato e serenissimo dibattito con S. E. Francesco Orestano, Accademico d'Italia, Mons. Francesco Olgiati espone nelle sue linee fondamentali il problema e, dopo un'accurata impostazione, ne indica la soluzione.

P. Gemelli con senso squisito di opportunità ha voluto raccogliere in un agile volume la discussione, svoltasi dapprima sulla « Rivista di filosofia neoscolastica », sia — egli dice nella prefazione — per il contributo che essa può portare nel momento presente allo studio ed all'approfondimento di un tema così vitale, sia per la speranza di vedere molti altri partecipare ad una conversazione, che, in mezzo alla fine ingloriosa dell'idealismo, con l'affermazione vigorosa della corrente realistica, cerca di riallacciare la speculazione nostra alle tradizioni del pensiero filosofico italiano, per prepararne i nuovi trionfi.

DI IMMINENTE PUBBLICAZIONE:

FR. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.

METODI COMPITI E LIMITI DELLA PSICOLOGIA NELLO STUDIO E NELLA PREVENZIONE DELLA DELINQUENZA

Volume in-8 di pag. X-156

Il positivismo che per tutto l'Ottocento ha infierito nella coltura e nella vita mondiale e infierisce tuttora in alcuni settori e in alcuni paesi (per es. l'America Latina) ha generato nel campo della criminologia la famosa dottrina dell'antropologia criminale. Basata su presupposti fallaci questa nuova pseudoscienza non può resistere a una critica logica e seria. E' ciò che dimostra in questo volume Padre Gemelli: « Come nella cultura italiana — egli dice nella prefazione — è stata fatta giustizia di quell'assurdo che è l'*homo oeconomicus*, così nel campo della profilassi del diritto e in tutta l'opera italiana di bonifica umana bisogna far giustizia di quell'altro assurdo di origine illusionista e positivista che è l'ammettere che i delinquenti costituiscono una categoria di uomini che sta a sè, che presentano tali caratteri bio-psicologici da permettere di raggrupparli in alcuni tipi, che è appunto compito della antropologia criminale di classificare ».

Il libro non si limita all'aspetto negativo: in esso l'illustre Autore indica anche con quale indirizzo e con quali metodi debba essere condotto lo studio della delinquenza. Infine, in una parte di grande attualità e di alto valore pratico, si sofferma sui risultati delle molteplici provvidenze di educazione e rieducazione attuale in Italia: risultati che attestano, se ce ne fosse ancor bisogno, essere rare eccezioni gli individui necessitati al delitto, mentre per la normalità i delinquenti, come ogni uomo sono liberi, responsabili e perciò anche rieducabili.

Dirigere ordinazioni e vaglia alla:

Società Editrice « Vita e Pensiero », Piazza S. Ambrogio 9 - Milano (3/20)
Valersi per le rimesse del nostro c/c postale N. 3/1077 — Chiedere i moduli all'uff. postale

agosto 1938 —

RELIGIONE E FILOSOFIA

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA
SUPPLEMENTO AL VOLUME XXVIII LUGLIO 1936

RELIGIONE E FILOSOFIA

RELAZIONI E COMUNICAZIONI

ALL'XI CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA
GENOVA: SETTEMBRE 1936-XIV

A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE « VITA E PENSIERO »
1936-XIV

AVVERTENZA

« Religione e filosofia » è uno dei due problemi che la Presidenza della Società Filosofica Italiana ha invitato a studiare nel Convegno annuale della Società (Genova, settembre 1936-XIV).

Non si può non tributare un plauso alla Presidenza della Società per avere coraggiosamente proposto alla discussione questo tema, soprattutto perchè i nuovi orientamenti del pensiero filosofico invitano a ristudiarlo senza i pregiudizî che le correnti positivistiche ed idealistiche avevano diffuso e perchè l'Italia del Fascismo ha posto la Religione in così alto posto e ha riconosciuto in essa un fattore così fondamentale della vita nazionale, che la discussione potrà svolgersi in un'atmosfera di serenità quale non hanno potuto realizzare i congressi filosofici tenuti in Italia qualche decennio fa.

Io ho invitato i professori di discipline filosofiche della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore ed alcuni nostri laureati, che continuano a coltivare con serietà di propositi e con risultati promettenti i problemi filosofici, a recare, quale contributo al Convegno di Genova, il frutto delle loro ricerche esclusivamente intorno all'interessante argomento.

E, come già in occasione del Congresso di Padova (1934) e del Congresso di Salsomaggiore (1935), anche per quello di Genova presentiamo, raccolti in un modesto volume, le nostre Relazioni.

Lo scopo di questa raccolta è evidente; rendere più agevole agli intervenuti al Convegno e ai partecipanti agli eventuali dibattiti giudicare il nostro contributo. Soprattutto abbiamo voluto offrire la possibilità di ritornare su questi problemi, nella tranquilla, feconda meditazione dopo il termine del Congresso.

Non è certo necessario che io indichi anche a grandi linee i risultati illustrati nelle singole Relazioni raccolte in questo volume; mi preme solo sottolineare alcuni punti fondamentali e comuni a tutti questi scritti.

In primo luogo, nelle Relazioni, sia in quelle di carattere teoretico, come in quelle di indole storica, è stato in modo particolare messo in luce il rapporto che vi ha tra la religione e la vita, tra la religione e la morale, tra il pensiero religioso e le esigenze dell'uomo in ordine all'azione. Alcune asserzioni potranno sollevare dissensi, anche tra i nostri amici; ma, senza cadere negli errori di un pragmatismo ormai fuori di moda o del dogmatismo morale, possiamo dire che è la vita stessa che pone il problema religioso e ne esige una soluzione.

In secondo luogo, è da rilevarsi che da varî collaboratori è stata messa concordemente in luce che di religione non si può parlare se non si riconosce

un Dio personale, non identificabile con la sostanza finita e contingente. Nell'orbita di ogni monismo, sia esso idealistico o materialistico, sia esso pure anche panteistico, non si può discorrere di rapporti religiosi. Questa tesi hanno illustrato i varî collaboratori, sia nel dare la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, sia nell'illustrare il concetto di creazione, sia nel mostrare la necessità di ricorrere alla dottrina dell'analogia per cogliere il significato della trascendenza.

Infine ed in terzo luogo, contro la confusione verificatasi in questi ultimi tempi tra il concetto di « trascendente » e l'altro di « soprannaturale », alcuni collaboratori di questo volume hanno giustamente insistito, mostrando che non si può ragionevolmente scambiare il primo con il secondo. Giustamente costoro hanno fatto rilevare di quali inconvenienti è stata causa la confusione commessa da molti cultori odierni di filosofia dei due concetti di « trascendente » e di « soprannaturale », usati scambievolmente ed indifferentemente come se si trattasse dello stesso concetto. Giustamente questi collaboratori del presente volume hanno mostrato che il cultore di filosofia deve avere idee ben chiare (ed, invece, è facile constatare che purtroppo ben di rado ne ha) intorno al « soprannaturale », se vuole capire la storia della filosofia, se vuole esaminare alcuni dei massimi problemi che essa ha discusso, se vuole impostare il problema educativo.

Questi sono i punti principali illustrati in questo volume; su questi punti i collaboratori di esso si sono fermati, mossi principalmente dallo scopo di precisare e di chiarire alcuni concetti fondamentali e comuni alla Scolastica e in genere ad ogni filosofia che riconosce l'esistenza di Dio e di un Dio personale e fa della Religione la più alta espressione e il più efficace mezzo di governo della vita umana. Basta avere enunciato le nostre preoccupazioni, perchè a tutti sia manifesto quali siano le soluzioni che noi diamo del problema dei rapporti di filosofia e religione, che la Presidenza del Congresso di Genova ha proposto al nostro studio e qual'è il contributo da noi apportato.

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.

AMATO MASNOVO
professore ordinario di Filosofia scolastica
nella Università Cattolica del s. Cuore

LA FILOSOFIA VERSO LA RELIGIONE

Τί θεός; τί τὸ πᾶν;
Θεός ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς.
PINDARO

Ebbi occasione, prima in un'adunanza filosofica a Parigi, poi in uno studio su la « Rivista di filosofia neoscolastica », di esporre alcune idee circa l'esistenza di due forme di « filosofia cristiana » attuatesi entrambe in S. Agostino secondo due diversi momenti della sua vita spirituale.

La filosofia cristiana di S. Agostino, mentre sgorgano dalla sua anima le *Confessioni*, consiste, già da molti anni, nel prendere dalla religione cristiana le dottrine che vi sono professate e illustrarle con la ragione.

Questa forma di filosofare suppone che già la religione e più precisamente il cristianesimo abbia preso legittimo dominio, per questa o per quella via, dello spirito umano. Ben inteso, non sarebbe mai passato per la mente di S. Agostino che il suo filosofare dovesse finire per soppiantare la religione, sul cui terreno fioriva; sta però che con questo filosofare non emergeva, almeno in linea sistematica, il bisogno di segnare nettamente i confini tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. La storia ci istruisce assai bene su questo punto.

Ma S. Agostino conobbe e praticò nei primi suoi anni — quelli che conducono alla sua conversione — un'altra forma di filosofia cristiana: forma, in cui la filosofia non fa da ricamo o da coronamento alla religione cristiana, sibbene da preludio e da avviamento.

Mentre io sto svolgendo il tema « *La filosofia verso la religione* », ognuno comprende che l'interesse mio cade sulla forma agostiniana di filosofare accennata per ultima, e che mi propongo di dar rilievo al carattere di preludio e di avviamento della filosofia nei confronti della religione. La quale pertanto non è forma peritura, destinata a cedere il passo ad una forma di pensiero che la sostituisca e tanto meno alla filosofia, da cui anzi deriva; ma forma imperitura come la ragione umana che, appunto filosofando, sfocia immancabilmente nella religione: dico religione in genere; salvo a venire precisando in seguito il modo di sfociare nella religione naturale prima, nella religione positiva poi.

Non fa bisogno di avvertire che nella presente indagine si guarda all'avvento della religione non come a semplice fatto, ma come a valore.

***

Anzitutto cos'è la filosofia? Che vuol dire filosofare?

Ripresi in mano di questi giorni un mio vecchio libro: l'*Al di là del bene e del male* di Federico Nietzsche. Mi cadde l'occhio sopra alcune parole che avevo sottolineato forse vent'anni fa. Quelle parole suonano così: « Un po' alla volta sono arrivato a farmi un'idea di ciò che è la grande filosofia: null'altro che la professione di fede del suo autore, quasi sue memorie che egli scrive involontariamente. Così pure, che *il fine morale* (o immorale) costituiva il vero nocciolo vitale di ogni filosofia, dal quale poi si è sviluppata la pianta tutta intera (1) ». Tolta qualche esagerazione, cara al genio paradossale del Nietzsche, qui ci è messa dinanzi una profonda e indiscutibile verità. Infatti filosofare non vuol dire altro che affrontare il problema della vita. Qui è tutta l'essenza della filosofia. In quanto mi preoccupo della *vita* io, da filosofo, mi preoccupo degli altri problemi: i quali entrano nell'ambito filosofico appunto per il loro nesso col problema della vita. Il problema dell'universo interessa me, filosofo, solo in quanto mi aiuta a risolvere il problema della vita, cioè del mio *fine ultimo* in tutte le sue ripercussioni individuali ed extraindividuali. Dicasi il medesimo a proposito del problema della conoscenza. Anche questo sorge nel mio spirito di filosofo solo nel momento in cui si fa strada in esso la necessità di garantirsi intorno ai mezzi di marcia verso la conquista di una soluzione sia del problema dell'universo sia del problema della vita.

Per S. Agostino non meno che per il Nietzsche la filosofia è essenzialmente la ricerca di una soluzione del problema della vita. Qui soprattutto l'Agostino del primo periodo ne vide e il principio unificatore e il limite differenziale. L'Ortensio apre l'animo di S. Agostino alla filosofia. « Ille vero liber — dice S. Agostino (*Confessioni*, lib. III, cap. IV) — mutavit affectum meum... Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem *sapientiae* concupiscebam aestu cordis incredibili ».

Tutti conoscono il senso della parola « sapientia » nel perduto Ortensio e sulla bocca di S. Agostino. Da Cartagine a Roma, da Roma a Milano, per undici anni ed oltre, cioè dai 19 anni fino al di là dei 30, l'animo di S. Agostino e degli amici suoi, primo fra tutti Nebridio, è in affanno e in tensione continua a proposito della vera « Sapienza », cioè intorno al problema della vita: il quale domanda e non ottiene ancora una soluzione soddisfacente. « Et ego maxime mirabar satagens et recolens quam longum tempus esset ab undevigesimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae, disponens, ea inventa, relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces. Et ecce jam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me ». (*Confessioni*, lib. VI, capo XI).

Appunto sotto la pressione e in funzione del problema della vita sorgono nello spirito di S. Agostino, durante questi undici anni, il problema dell'universo prima e il problema della conoscenza poi. E dalla soluzione del problema

(1) F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. it., pag. 7. (Ed. 3 Bocca).

della conoscenza, superando la posizione accademica, passa alla soluzione del problema dell'universo superando la posizione manichea, e viene finalmente alla soluzione del problema della vita: soluzione intesa per prima e conseguita per ultima.

Non sarebbe difficile far constatare che il problema filosofico si atteggia alla medesima maniera presso S. Tomaso d'Aquino. Del resto la prova migliore che il problema della vita è l'anima stessa del filosofare sta in ciò: che chi non fissi bene questo punto si trova nella impotenza di dare unità e limite differenziale alla filosofia. Eppure un'unità e un limite differenziale bisogna assegnare: chè altrimenti ne va di mezzo la sua stessa esistenza.

Nessuno vorrà vedere qui un atteggiamento prammatistico. Il prammatismo per così esprimermi, fa della vita, ossia della prassi e dell'azione, l'argomento per una soluzione; la filosofia, quale venimmo esponendo, fa della vita, ossia della prassi e dell'azione, un problema, di cui si cerca la soluzione.

Nemmeno è da vedere in questa filosofia della vita una manifestazione di preoccupazione utilitaria: a meno che per utilità non s'intenda la stessa verità. Ad ogni modo quello che stiamo per dire non lascierà dubbi in proposito.

I.

Adunque il problema filosofico si svolge dal problema della vita. Ne segue che, in filosofia, da questo stesso problema sorgerà, se mai sorga, il problema dell'esistenza di Dio; e sorgerà con la medesima necessità indeclinabile onde sorge il problema della vita.

Forse che io posso evitare di pormi il problema della vita e di commuovere l'onde dove sonnecchia il mio destino?

Il problema della vita, fu detto sopra, è il problema dell'ultimo fine e più precisamente il problema non di un qualsiasi ultimo fine di fatto, ma dell'ultimo fine di diritto. Or appunto questo problema è inevitabile.

L'uomo, che è libero (che, certo, si sente, si crede libero; che all'inizio del suo vivere e nel disnodarsi della sua vita spontanea non ha verun diritto o modo di misconoscere la sua libertà; che anzi non ha nessun sospetto di non essere libero), è posto fra un continuo sì e no. Egli deve scegliere di continuo fra due vie. Devo io proseguire questo mio ragionamento o interromperlo? Ecco le due vie davanti alle quali io mi trovo in questo momento.

Dobbiamo continuare a vivere o dobbiamo farla finita con la vita? Ecco ancora due vie davanti alle quali ci troviamo tutti: e non solo in questo momento.

Noi dobbiamo scegliere, dobbiamo dare una risposta. Ci asterremo dal rispondere? Quand'anche lo potessimo, non per questo ci asterremmo dall'operare una scelta: cioè tra il rispondere e il non rispondere. In realtà scegliere è il nostro compito di ogni momento: d'ogni momento, dico, non per metafora, ma secondo verità rigorosa. Non possiamo noi disporre ad ogni momento della nostra vita?

***

Or chi sceglie si prefigge necessariamente un ultimo fine di fatto, coincida o no questo ultimo fine di fatto con un eventuale ultimo fine di diritto. Mi spiego. Io non posso scegliere *hic et nunc*, cioè in questo momento, senza che pure *hic et nunc*, cioè in questo stesso momento, io abbia davanti agli occhi alcuna cosa come voluta per se stessa. Quando non vi fosse una cosa voluta per se stessa, ma ogni cosa fosse voluta per ragione di qualche altra, si avrebbe un processo (all'infinito), dato il quale sarebbe resa impossibile la emissione stessa dell'atto elettivo. Del resto in questa materia ciascuno di noi può fare esperienza o forse meglio tentativi di esperienza sopra se medesimo.

Ora la cosa voluta per se stessa, cioè voluta non in ordine ad altro, non come mezzo e non come via, ma come termine in cui si riposa, è appunto l'ultimo fine di fatto. Naturalmente l'ultimo fine di fatto colorisce di sè tutte le altre cose da noi volute e le avvalora ai nostri occhi.

In conseguenza è da dire che noi ad ogni minuto non solo operiamo una qualsiasi scelta, ma operiamo la scelta stessa di un fine ultimo di fatto.

Adesso un'altra considerazione.

Possiamo noi, che siamo, che ci diciamo, che vogliamo essere ragionevoli, possiamo noi, dico, comportarci a capriccio o sragionevolmente nel trascegliere per noi ragionevoli l'ultimo fine di fatto? O dobbiamo piuttosto preoccuparci di far coincidere l'ultimo nostro fine di fatto con quello che è l'ultimo fine di diritto, se mai un cotal fine esiste? In altre parole dobbiamo noi preoccuparci o no che la cosa voluta da noi per se stessa rappresenti un vero valore sì da meritare di essere voluta per sè a preferenza della sua contradittoria? Chi rispondesse di non sapere che fare di simile preoccupazione verrebbe ad ammettere l'indifferenza e con ciò la coincidenza dei termini contradittorî, cioè del sì e del no.

Per ciò se non si voglia manifestamente rinunciare alla ragione e cullarsi sul vuoto di questa assurda e inattuabile indifferenza o coincidenza, bisognerà riconoscere che, mentre da una parte è fisicamente impossibile procedere alla scelta in genere (e la scelta è affare di ogni momento) senza anche procedere alla scelta di un ultimo fine di fatto; d'altra parte, a voler essere ragionevoli (di quella ragionevolezza, dico, che spogliar non si può di proposito e ad occhi aperti), ripugna venire alla scelta di un ultimo fine di fatto senza pure addivenire alla preoccupazione dell'ultimo fine di diritto.

Ond'è che ogni minuto della nostra vita, come porta seco la necessità fisica della scelta di un ultimo fine di fatto, porta anche seco la necessità razionale di affrontare il problema circa l'ultimo fine di diritto: cioè circa la cosa che merita veramente di essere da noi voluta per se stessa.

Dunque la vita, questa vita razionale, fatta, come vedemmo, di continue elezioni, ci propone insistentemente, sotto pena di vedere altrimenti sacrificata la propria razionalità, il problema dell'ultimo nostro fine di diritto. Verso il termine di *Anna Karenine* Leone Tolstoi pone in bocca di Levine, che ha letto e meditato molto, queste parole: « Io non posso vivere senza sapere ciò

che sono e per quale fine esista, e poichè non posso persuadermi di ciò, la vita mi è impossibile ».

L'arte, la grande arte, offre al filosofo delle intuizioni meravigliose.

***

C'è dunque e qual'è questo ultimo fine di diritto?

Porci questa domanda vale quanto porci la domanda: Esiste Dio? Perchè, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio. È dunque la vita stessa che ci pone il problema della esistenza di Dio: dico il problema, non ancora la soluzione. Mentre viviamo quel problema ci insegue in ogni nostro libero atto. La vita di ciascuno non è ragionevolmente vivibile o vissuta senza affrontare il problema dell'esistenza di Dio. Dal fondo della nostra vita razionale e volitiva, all'infuori di ogni particolare circostanza storica, sorge perennemente dinnanzi alla nostra coscienza il problema dell'ultimo fine di diritto, cioè il problema dell'esistenza di Dio.

Il quale problema, a parte ogni eventuale soluzione, è dunque immanente allo spirito umano nel suo iniziale aprirsi alla ragione: se n'abbia o non se n'abbia una avvertenza esplicita; se ne comprenda o non se ne comprenda tutta la responsabilità; si rifugga o non si rifugga, una volta compresa la responsabilità, dal guardare risolutamente in faccia il problema a cui siamo sospinti; si abbandoni o non si abbandoni dopo qualche passo il tentativo virile, sotto l'oppressione dello scoraggiamento, oppure sotto la furia degli elementi irrazionali, non ancora razionalizzati, che trascina seco la fiumana della vita; si getti o non si getti alla fine, per un occulto e omai inconscio risentimento, il manto variopinto del disprezzo e dell'estetismo su un problema, da cui ci si trasse in disparte per una debolezza inconfessata.

Non sarebbe difficile andare raccogliendo da S. Tomaso e particolarmente dalla *Summa Theologica* (I^{a}-II^{ae}, q. 1) un ricco materiale per le considerazioni qui sviluppate: il quale materiale può convincere l'onesto lettore quanto sia ingenuo pensare che il Medio Evo si preoccupasse del suo Dio come del grande stantuffo dell'universo.

Adunque, il problema dell'esistenza di Dio, alla base d'ogni filosofare, non solo è posto dalla vita secondo il pensiero medioevale e secondo verità, ma si affronta con tutta la vita, in quanto tutta la vita sostiene lo sforzo verso la soluzione: sebbene sia vero, come vedremo, che la soluzione illuminante venga dal lampo della ragione.

***

Posti inevitabilmente davanti al problema della vita (che è il problema dell'ultimo fine di diritto, che è il problema di Dio) noi non abbiamo modo di conquistare una risposta sicura che affrontando il problema dell'universo, in vista di sentire che cosa ci dica questo universo a proposito del nostro ultimo fine di diritto. E chi mai fuori dell'universo — di tutto l'universo — di quell'universo di cui posso prendere effettuale conoscenza ed esperienza, è in condizione di dare suggerimenti a me filosofo? Naturalmente il problema del-

l'universo (o si riduca l'universo all'Io o si componga dell'Io e del Non-Io o piuttosto, come inizialmente è doveroso, si prescinda dalla determinazione tra Io e Non-Io) in vista di una soluzione del problema della vita, cioè in vista di assegnare l'ultimo fine di diritto, va trattato guardando dapprima all'universo ne' suoi aspetti addirittura universalissimi, tali cioè a cui soggiace tutta la realtà della mia esperienza: chè le conclusioni da questo punto di vista condizionano ogni altra conclusione, e sarebbe per ciò imprudente volersi mettere da altri punti di vista più ristretti senza una preoccupazione anteriore dal punto di vista più universale e più condizionante. Da quale incominciare tra gli aspetti universalissimi?

Par giusto, da uno così fatto (se mai ce n'è o se mai ce ne sono) che, pur coincidendo eventualmente per materiale estensione con gli altri aspetti nella realtà della esperienza, offra o lasci anche solo supporre una estensibilità maggiore per ragione della sua stessa formalità: ma soprattutto condizioni la presenza degli altri aspetti nel mondo della esperienza quasi ulteriori determinazioni, foss'anche ineliminabili. È facile avvertire che la preoccupazione volta inizialmente al più universale così inteso, mentre col suo semplice prescindere dalle determinazioni ulteriori evita di falsificare la realtà, nemmeno è a scapito della visione concreta, ma anzi è la sola via di arrivare per davvero al concreto: chè sarebbe una concretezza ben curiosa quella che si interessasse alla superficie e non al fondo delle cose. Sta per altro che verrebbe meno alla concretezza, che sola è reale, anche colui il quale si limitasse alla visione iniziale universalissima in discorso e non facesse di questa visione il gradino per la visione ulteriore.

Del resto il problema della vita, in funzione del quale compare fisolofica-mente il problema dell'universo, come distoglie dagli inutili sentieri così impedisce ogni sosta nell'astratto fino alla risposta decisiva: se pur non avvenga di abbandonare l'impresa per disperata.

Tutto questo considerato, certo l'aspetto universalissimo di ente si impone nel confronto degli altri aspetti (per es. corpo, mobile, uno): senza dire che, sospingendo esso direttamente al problema delle origini, mostra già una più immediata connessione col problema della vita, cioè dell'ultimo fine di diritto, cioè di Dio: per ordine al quale problema si studia appunto in filosofia l'universo nella molteplicità dei suoi aspetti.

II.

A voler guardare all'universo sotto l'aspetto di *ente*, rendendosi conto, come pur devesi, di aver da fare con un aspetto almeno possibile, non c'è altra via che di cogliere nella esperienza stessa questo aspetto, giacchè solo attraverso la sua realtà può constare della sua possibilità (1). Di qui l'obbligo per ogni filosofo all'inizio della sua trattazione di impegnarsi su una data

(1) Cfr.: A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, pagg. 43 e ss., Società Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1930. Nel caso attuale cioè della *possibilità intrinseca* dell'ente, a volerla constatare indipendentemente dall'esperienza, bisognerebbe ricorrere

realtà, la quale avverando l'aspetto di ente (che precisamente in quanto tale denota con riferimento all'esistenza quel minimo di esigenze essenziali implicate dall'esistere medesimo ossia dal contrapporsi al nulla) sostenga poi la relativa costruzione. Non basterebbe che movessimo dalla realtà in genere, rifiutando di impegnarci su qualsiasi particolare realtà, ma chiamando in aiuto un generico: « si quid est, ens est ». Chè questa partenza da una realtà ipotetica finirebbe, per il sopradetto, in una costruzione nemmeno garantita contro l'assurdità: quindi senza diritto a trovar posto nell'orbita del reale o anche solo del possibile. Ma se il filosofo, come ho cercato di chiarire anche altrove, deve impegnarsi intorno a una determinata realtà, non ha bisogno di impegnarsi a proposito di più d'una. Perciò mi basta qui all'inizio appoggiarmi sul mio « Io » nella sua molteplice attività, comunque si limiti o si protenda fino anche a confondersi con tutto l'universo dell'esperienza e fuori: il quale « Io » anteriormente ad ogni interpretazione e comunque debba chiarirsi ulteriormente nella interpretazione, si offre alla coscienza come avente un cumulo di aspetti — quelli p. es. di pensiero e di volere — che implicano (coincidano o no) l'aspetto di ente.

Or l'atto individuo di pensiero e di volere colto in esercizio, in funzione, in atto (*in actu exercito*, direbbero gli scolastici) dall'autocoscienza, è per ciò stesso reale, ed ha una vera e propria consistenza fuori da quella di essere semplicemente rappresentato o, come anche si dice, fuori da quella puramente intenzionale od oggettiva (1). È chiaro che va detto il medesimo a proposito dell'ente individuo implicato e concreto nel predetto atto di pensiero o di volontà.

Per ciò stesso va riconosciuto nella realtà un corrispondente, quanto al contenuto se non quanto al modo, alla ragione di ente forgiata dall'intelletto con astrazione da ogni concreta determinazione; per ciò stesso lo studio di quel contenuto, cioè dell'« ente » in genere, è studio di una realtà e più precisamente della realtà per quel suo aspetto essenziale ed ineliminabile senza cui la realtà non è realtà; senza cui è impossibile entrare nel campo dell'essere.

all'analisi, guardare cioè alla *COMpossibilità degli elementi costitutivi*: mentre di elementi costitutivi non si può parlare, essendo la nozione di ente la semplicissima fra le nozioni.

(1) LIBERATORE, *Institutiones Philosophicae*, Ed. V, vol. I, pag. 310: « Atque hic probe animadvertendum est ens hujusmodi dici rationis, non quia a ratione procedat efficienter; terminus enim efficientiae est aliquid *reale* non *mentale*. Nec dici rationis propterea quod rationi inhaereat tamquam affectio vel qualitas, ut est de specie intelligibili vel verbo mentis: haec enim etiam aliquid reale sunt. Sed dicitur *rationis*, quia a ratione procedit cogitatu, ac proinde est in ratione per modum *obiecti*. Unde recte definitur a *Suarez*: « Id quod habet esse *objective* tantum in intellectu »; seu « id quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat ». (*Disp. Met.*, disp. LIV, sect. I.

ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, vol. I, pag. 337: « Ens rationis dicitur per oppositum ad ens reale et est... id quod habet esse *objective* tantum in intellectu. Quam definitionem sic declarat Goudin in sua *Philosophia*, IV pars, disp. II, q. IV, Appendix, art. 1: « Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, *subjective, affective* et *objective*... ».

Cfr. anche: DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, troisième méditation, p. 88, ed. Flammarion.

L'ente così studiato viene ben chiarito, mentre lo si dice « id cui competit esse »; dove ci si riferisce a un contenuto essenziale per rapporto all'essere: che qui non fa più la sua comparsa in « actu exercito », ma in « actu signato ». Ben inteso che, mentre si è alla definizione, cioè si *inizia* la speculazione metafisica, la distinzione fra essenza ed essere ha solo un significato logico (1).

Naturalmente le conclusioni relative a questo contenuto essenziale dominano il campo reale e possibile, come avviene sempre che si tratti di una essenza; anzi dominano tutto il campo del reale e del possibile, dato che si tratta del momento essenziale che condiziona la ragione stessa di reale.

***

Così il problema della vita o dell'ultimo fine di diritto o di Dio si pone inizialmente come problema dell'universo in quanto ente o, che è lo stesso, come problema dell'ente in quanto ente. È la metafisica generale od ontologia. Storicamente questa metafisica generale o studio dell'ente non ha portato ad un'unica interpretazione dell'universo e della vita.

Lo stesso Medio Evo testimonia i grandi contrasti dentro questa stessa metafisica, e si può dire con sicurezza che su questi contrasti si imperniano quasi tutte le lotte del secolo XIII. Perciò se in un certo senso può contrapporsi la filosofia prekantiana alla postkantiana quale filosofia dell'ente o dell'essere alla filosofia della mente, questo non implica che con ciò si parli della filosofia dell'ente come cosa unitaria sì da rappresentare un'unica situazione e magari un unico valore, specie nei confronti della filosofia kantiana. Pur dentro di essa vi è il disvalore; pur dentro di essa furono praticate le vie dell'errore fino a prevalere; sicchè per essa venne il giorno di cedere il passo alla filosofia di spirito kantiano. E però se mai va riconosciuto un valore, lo si riconoscerà non alla filosofia dell'ente in genere (tanto varrebbe dire ad ogni trattazione di metafisica generale), ma ad una data filosofia dell'essere. Con questo credo di premunirmi contro l'accusa di ingenuità e insieme rinuncio alla comoda abilità polemica che consisterebbe nell'attribuirsi partita vinta dopo avere scambiati due « colpi » con E. Kant. Il mondo è molto meno semplice e assai più complicato. Salomone, che se ne intendeva, lasciò scritto: « Cunctae res difficiles » (*Ecclesiastes*, c. I, 8).

***

Ed ecco che sospinte dalla vita le nostre preoccupazioni circa l'esistenza e la determinazione di un ultimo fine di diritto, cioè circa l'esistenza di questo (per il momento) generico Iddio, sono ormai trasportate sul campo della metafisica generale: alla quale ci affidiamo, dobbiamo affidarci, per ragioni di metodo, inizialmente: salvo a decidere l'abbandono o la ripresa, per altra via, del nostro cammino, se mai l'opera compiuta ci si riveli infeconda.

(1) Cfr.: S. Tomm., Quodl. 2, a. 3.

Ma se ci si rivelerà feconda, noi la Metafisica la chiameremo divina con Aristotele e con S. Tomaso; i quali la chiamarono appunto così per denotare che Dio era la sua massima conquista.

***

L'ontologia, alla quale siamo arrivati dal problema della vita, si viene costruendo, come del resto tutta la filosofia, con soli strumenti razionali: ed appunto perchè all'inizio della marcia filosofica, cioè appunto perchè filosofia prima, non può rimandare ad altri per garanzia del suo materiale di costruzione e de' suoi procedimenti, pur accettando ogni controllo.

Così l'ontologia nel suo farsi, o certo nei primi passi del suo farsi, implica la risoluzione concreta del problema della conoscenza nella forma concreta che impone il problema dell'universo in quanto via alla soluzione del problema della vita.

Come sopra fu detto, ci impegnamo su una data realtà e precisamente sulla realtà dell'*hic et nunc* diveniente *atto* di pensiero o di volontà: o se piaccia sul mondo dell'esperienza in quanto *esperimentare* o *esperimentazione*, prescindendo dalla realtà del contenuto rappresentativo, se non dalla stoffa, per così dire, onde la rappresentazione soggettiva si compie.

Con questo non arrogo a me il diritto di escludere ogni altro punto di partenza; mi arrogo semplicemente il diritto di fare una scelta. Questa scelta che si adagia sulla realtà del pensare, vede ognuno che però non è guidata dal concetto che ogni pensato è reale: chè per questa via si darebbe consistenza anche ai generi e alle specie in quanto generi e specie, cioè alle cosidette intenzioni seconde in quanto tali, con grave scandalo degli stessi filosofi medioevali: anzi perfino al niente, che pur esso è pensato.

Ma c'è un altro punto che merita un particolare rilievo.

Quando, fatta precisione dalla realtà del contenuto rappresentativo dell'esperienza, pongo non pertanto il mondo dell'esperienza a sopportare la costruzione metafisica, io non prendo questo mondo avulso dal rapporto con l'Io e con il suo atto, e puramente relazionale. Il mondo così avulso si ridurrebbe non ad altro che a quel contenuto rappresentativo, dalla cui realtà si protesta di prescindere per evitare forse certi imbarazzi e a cui si ritorna di sottomano per evitarne altri di ogni genere.

Ad ogni modo questo mondo puramente relazionale è una astrazione di significato praticistico, senza pretesa di esaurire la realtà o anche solo di essere da per sè realtà, ma destinata a fornire comodi schemi per una fisica preoccupata anzitutto di misure, cioè di scopi pratici. Quanto all'autorità del Hume che taluno volesse invocare qui, mi limito ad osservare che la critica del Hume all'Io non vale più dell'altra sua critica alla nozione di causa e al relativo principio di causalità. In quest'ultimo caso egli fu indotto in errore da un concetto angusto dell'analisi come ho dimostrato altrove; nel primo caso, a mio sommesso parere, da una difettosa introspezione, che gli offrì soltanto « a heap or collection of different perceptions united together by certain relations... »

Sta bene che l'esperimentare non implichi di per sè nessuna intuizione o affermazione circa la *natura* del soggetto esperimentante, ma implica senza dubbio la coscienza proprio di un « di », di un « da », di un « in », a cui la esperienza si accompagna e si riferisce e in cui l'Io ha per così dire la sua eco attuosa. Rende bene questa situazione S. Agostino, questo formidabile introspettore, nel libro VII delle *Confessioni*, sotto il capo III. Quivi il Santo descrive com'egli passo passo uscì dalla concezione manichea del peccato. Proprio in un momento in cui egli ignora ancora la vera natura del soggetto, dell'« Io », professa di non potersi adagiare nella comoda dottrina manichea del peccato in noi senza di noi, perchè, egli soggiunge: « tam sciebam *me* habere voluntatem quam *me* vivere. Itaque cum aliquid vellem aut nollem non *alium* quam *me* velle ac nolle certissimus eram, et ibi esse causam peccati mei jam jamque advertebam. Quod autem invitus facerem pati *me* potius quam facere videbam, et id non culpam sed poenam esse judicabam... »

Chi, dopo avere abbandonato o travolto nell'irrealtà (1) il contenuto, vuol fabbricare la metafisica sull'esperienza avulsa dall'atto di pensiero o dall'Io, non ha maggior garanzia del proprio fondamento di colui che pretenda attaccare il cappello al portabiti che vede nello specchio.

Con ciò non si vuol contestare alla scienza di occuparsi solo di relazioni. Niente di meglio che porsi dei limiti. Si contesta solo la pretesa di gonfiare queste relazioni sino a farne il tutto o a dar loro consistenza di per sè. Mettendosi per questa via la scienza prenderebbe, sia pure senza volerlo, atteggiamenti filosofici che non sono di sua competenza.

Può essere utile riferire una bella pagina del Boutroux: « Tandis que la notion de la loi comme lien de deux phénomènes, si bizarre qu'elle soit au point de vue de la raison, est du moins claire pour l'imagination qui se représent aisément deux objets reliés l'un à l'autre par un fil, *l'hypothèse de rapports préexistant à leurs termes* est une conception irreprésentable, où l'intelligence humaine ne peut voir que le symbole d'une chose qu'elle n'entende pas. Et si la science obtient d'autant mieux l'adhésion unanime des intelligences qu'elle fait *davantage abstraction* de la notion DE SUJET et d'élément pour s'en tenir à celle de rapport, c'est du même coup un sentiment qui s'impose à tous les esprits, que cette science *n'est pas la réprésentation adéquate de l'être, mais une certaine manière* de l'appréhender; et qu'il doit y avoir quelque principe de *réalité* dans les *formes mêmes* qu'elle a dû éliminer pour parvenir au *genre* d'objectivité qu'elle avait en vue » (1). Non è d'avviso diverso Luigi de Broglie, a cui nessuno vorrà rifiutare un posto di primo piano fra i grandi rappresentanti della fisica moderna. Sono sue le seguenti parole: « Constamment, qu'il s'agisse de l'ordre *macroscopique* ou de l'ordre *microscopique*, ne s'est-on pas vu dans la nécessité de faire appel à un principe *indispensable*, mais par lui-même indeterminé, ni défini, ni qualifié,

(1) Un mondo relazionale tutto, per così dire, *esse ad* e niente *esse in* ha un significato puramente intenzionale ed oggettivo nel senso dianzi esplicato. (Cfr. pag. 7): è del *puro pensato*.

(2) BOUTROUX, *Science et Religions dans la philosophie contemporaine*, pagg. 231-32, Paris, Flammarion.

ni quantifié... determinable par un autre élément de notre connaissance sensible qui, lui, est capable de lui donner sa valeur, sa constitution propre, permanente, persistant — au moins dans ses exigences — donnant le caractére propre aux manifestation de l'ensemble et faisant la structure du donné matériel complet? Le principe incomplet, passif, potentiel, persistant sous toutes les modifications accidentelles et même substantielles... c'est ce qu'Aristote a appelé la matière prime. Le principe donnant à cet être fini sa perfection et dérivant à coup sûr du prototype, reconnaissable, d'ailleurs, à ce que c'est à lui que l'être est redevable de son unité caractéristique d'existence, d'action, de mouvement, de constitution, de stabilité: c'est la forme » (1).

Manifestamente Luigi De Broglie ha coscienza dei limiti della sua fisica, e però non disconosce l'esistenza di un mondo che alla sua fisica sfugge e che affaccia ulteriori problemi. Tanto basterebbe per il buon nome di persona accorta. Ma fa anche piacere vederlo, Luigi De Broglie, da uomo saggiamente curioso, aggirarsi un po' per il mondo non suo e non trovar di meglio che appoggiarsi lui, giovane, al braccio ancora valido dell'antico Aristotele. E poi si dirà che la filosofia perenne è destinata a vivere di rinunzie!

***

Adunque il nostro punto di partenza è fissato e chiarito. Resta ormai indifferente che io parli dell'*hic et nunc* diveniente mio atto di pensiero o del mondo dell'esperienza: i quali, per quanto io mi attenti a dubitare di tutto, restano sempre ben saldi nella loro realtà.

Chi eventualmente attentasse di negare e porre in dubbio (avvertiva già S. Agostino fino dal suo tempo) l'atto di pensiero o, se piaccia, il mondo dell'esperienza, verrebbe ad affermarli implicitamente.

Di questo mio atto, di questo mio mondo dell'esperienza, sempre nel senso ora chiarito, mi fa fede l'autocoscienza; che me lo coglie appunto come di me, da me: e precisamente non dipinto, ma attuoso, cioè in esercizio e diveniente.

Nulla potrebbe infirmare la testimonianza dell'autocoscienza, mentre essa si mantiene nel campo del puro dato di fatto. Da questo punto di vista essa condiziona le costruzioni speculative in genere e particolarmente in fatto di pluricoscienza e di monocoscienza (trascendentale): e solo illogicamente potrebbe esserne condizionata.

Va dunque all'atto di pensiero, all'esperienza, all'esperimentare la preferenza nostra mentre ci preoccupiamo di interpretare la realtà per quell'universale aspetto che essa implica di « ente ». Ma l'atto nostro di pensiero merita questa preferenza, oltre che per attuali contingenze storico-polemiche, anche

(1) Citazione del GAUTHIER, in: « Archives de philosophie », vol. VII, cahier III, pag. 148. — Voglio riportare quest'altre parole del MEYERSON: « Donc et contrairement à ce que *l'on feint* quelquefois de croire, il n'y a pas, il ne peut y avoir, dans l'evolution naturelle des théories scientifiques, de phase où la réalité ontologique disparaîtrait, alors que le concept de la légalité resterait debout; il est certain que leur disparition est simultanée ». *Identité et Réalité* [3], pag. 440.

perchè con esso appunto noi poniamo il problema immanente della vita: problema così reale, che ci tormenta. Il quale problema vive appunto nella nostra attività di pensiero, per la nostra attività di volere, insomma nella nostra esperienza, nel nostro esperimentare: la quale attività da problema si fa marcia e tende a farsi soluzione continuamente dentro l'autocoscienza nostra.

Si aggiunga che con questo atto di pensiero non solo poniamo il problema della vita, ma, come sopra fu detto, noi per esso prendiamo rilievo di fronte a noi stessi, e però, nella eventualità di un ultimo fine di diritto, diveniamo noi, prima di ogni altra cosa, problema a noi stessi: se cioè noi, proprio noi a noi testimoniati nella esperienza, saremmo quell'ultimo fine di diritto, quel Dio di cui ci preoccupiamo, mentre ci sforziamo intorno al problema della vita.

All'atto di pensiero, volontà ecc. accordiamo dunque una preferenza non solo quasi a rifugio di sicurezza, ma anche perchè di fronte a checchessia, esso vanta per molti altri riguardi una eccellenza indiscutibile.

Tornano alla mente le parole di S. Agostino: « Factus eram ipse mihi magna quaestio » (*Conf.*, lib. IV, cap. IV).

***

Adunque ripieghiamoci sul nostro atto di pensiero e di volontà, insomma sul mondo della nostra esperienza nel senso testè chiarito.

Conforme al già detto la nostra attenzione ripiegandosi sull'esperienza deve, per intenderla, rivolgersi anzitutto all'aspetto di ente per sentire quale siano le esigenze dell'ente in quanto tale, ossia in genere. Queste esigenze avvolgeranno, è chiaro, il mio atto di pensiero. In seguito cercheremo di penetrare le esigenze di questo ente che è l'esperienza, non più in quanto genericamente ente, ma in quanto precisamente questo ente con queste determinazioni. Anche le nuove esigenze dovranno avvolgere il mio atto di pensiero o esperienza. Da ultimo accostando le prime e le seconde esigenze, vedremo se e come qualche scintilla se ne sprigioni.

***

Volendo dunque *in primis et ante omnia* conoscere le esigenze dell'ente in quanto tale, non par difficile accordarci subito nella affermazione che l'ente è (non può non essere) (1) ente e, naturalmente, questo ente è questo ente.

(1) Si badi anzitutto che queste procedure svolgendosi per semplice analisi non solo dicono il fatto, ma pure la necessità; anzi dicono il fatto attraverso la necessità. Questo vale in genere del processo filosofico. Quanto alla Metafisica generale, che inizia il processo filosofico, è poi da badare che essa a' suoi primi passi non può e non deve *dimostrare*. Suo compito, mentre fa ancora i primi passi, è di *mostrare* l'evidenza dei nessi che pone. Può essere utile richiamare che il giudizio, in cui l'attributo è posto nel nome del soggetto della proposizione ossia per analisi di questo soggetto, dicesi analitico; quando no, sintetico. Che se il giudizio sintetico opera la congiunzione dell'attributo col soggetto nel nome dell'esperienza, cioè dopo la esperienza, dicesi sintetico a poste-

Qui fa da attributo il soggetto medesimo: la verità che qui si esprime va sotto il nome di principio di identità.

Il principio di identità si può trasformare così: « L'ente non è non ente » o più concretamente « questo ente non è non questo ente ». Sotto questa veste abbiamo il principio di contradizione (1): che possiamo per brevità formulare così: « L'ente è incontradittorio »; cioè ogni e singolo ente è incontradittorio. Credo che nessuno possa contestare sul serio questa affermazione primordiale. Quando Hegel nega il principio di contradizione lo fa in funzione e quindi a conclusione di una costruzione metafisica panteistica già accettata nel suo complesso essenziale, e però la sua negazione non può essere chiamata, come ben nota lo Stahl (2), a giudicare un'affermazione che apre per così dire, il libro della metafisica: ne deve anzi venire giudicata. L'origine di questa illusione hegeliana va anche cercata in un fraintendimento del divenire: il quale implica l'uno non già dei contradittorî « ente » e « non ente » (e come potrebbero far uno, quasi fossero in due, mentre « non ente » è assolutamente « non ente »?); e nemmeno l'uno dei contradittorî « questo ente » « non questo ente »; sibbene l'uno del sostrato che permette il succedersi di « questo ente » in « non questo ente » (3).

Adunque sia fermo che ogni ente è incontradittorio: incontradittorio prima di tutto assolutamente o costitutivamente o costituzionalmente come più piaccia dire; ma anche relativamente, nel senso di dover essere relativamente tale da non implicare contradittorietà assoluta, costitutiva, costituzionale.

Affermare nel senso testè esplicato che ogni ente è assolutamente e relativamente incontradittorio val quanto dire che esso, mentre è:

1) *non è* con gli elementi costitutivi, supposti, corollari *che* ne implichino la contradittorietà o assoluta o relativa;

2) *è* viceversa con gli elementi costitutivi, supposti o corollari, senza cui implicherebbe contradittorietà assoluta o relativa.

In questo senso ogni ente anzi il complesso degli enti è razionale; in questo senso ogni ente, anzi il complesso degli enti, ha la sua ragione sufficiente. Naturalmente ogni ente ha la sua ragione sufficiente per ogni momento della sua durata e per ogni atteggiamento che assuma nella sua durata.

Il complesso l'ha in sè; il singolo ente in sè o fuori di sè. Ho detto che il complesso degli enti ha certamente in sè la ragione sufficiente; e però nella totalità degli enti — dico la vera e piena totalità — e non fuori è da ricer-

riori; se anteriormente (indipendentemente) all'esperienza, sintetico a priori. Non potendo l'esperienza dare mai l'universalità necessaria, un giudizio a carattere universale necessario, che non fosse analitico, dovrebbe dirsi insieme sintetico e a priori.

(1) « Rebus sic stantibus », di tutto è vero che « o è ente o è non ente »; « o è quel dato ente o non è quel dato ente ».

Qui abbiamo il principio del terzo escluso. I tre principî enunziati sono il medesimo principio triplicemente vestito.

(2) *Storia della filosofia del diritto,* pag. 472. (Traduzione di Pietro Torre, Torino, 1853).

(3) HEGEL, *Enciclopedia...,* pag. 90: « La verità dell'essere come del niente è perciò l'unità d'entrambi. Questa unità è il divenire ». Trad. B. Croce, Ed. Laterza.

care la ragione sufficiente di checchessia. Ci sarebbe modo di evitare l'affermazione secondo cui il complesso degli enti ha in sè la ragion sufficiente: assegnando per esempio il nulla come ragion sufficiente. Ma c'è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? Costui che fa agire il nulla lo fa certo essere, e pone la bella contradizione « niente-ente ». C'è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il complesso dell'ente, avendo in sè la ragione sufficiente di sè, è o contiene l'ente a se, l'assoluto; comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di quest'assoluto.

Prima di andar oltre mi preme osservare come, nel procedimento nostro, il principio di ragione sufficiente altro non è che un momento del principio di contradizione; altro non fa che esprimere l'incontradittorietà dell'ente nel suo secondo momento. Perciò esso fruisce della analiticità propria del principio di contradizione: vale a dire che l'attributo è posto nel nome del soggetto, e quindi non si può dar realtà al soggetto senza dare realtà all'attributo.

Adunque chi abbia già riconosciuto, come noi, la realtà dell'ente (soggetto), riconoscerà pure che l'ente è incontradittorio (attributo) realmente in linea assoluta e relativa; cioè con nella realtà la ragion sufficiente; quindi con nella realtà l'assoluto.

Ed ecco determinata una esigenza essenziale, ineliminabile, dell'ente in quanto ente. Non occorre che su questo terreno marciamo oltre.

Heidegger nello studio consacrato alla natura della causa (*Von Wesen des Grundes*) formula il principio di ragione sufficiente così: « Nihil est sine ratione », « omne ens habet rationem » (1). Credo che la formulazione da me data sia più concreta e maggiormente aderente alla natura dell'ente. Egli lamenta che nel principio di ragion sufficiente non è per nulla indicato il « carattere » proprio della causa, benchè ci si riferisca alla causa (2). Se alcuno ha seguito fin qui, può avvertire da per sè che, formalmente, il principio di ragion sufficiente non implica un concetto di causa, sebbene spinga a formularlo: perciò nessuna meraviglia che esso non esibisca il « carattere » proprio della causa, e rispettivamente dell'effetto, questo non essendo il preciso compito suo.

Per non avere ben riflettuto su questo punto (3) Heidegger si rifiuta di ammettere la derivazione del principio di ragion sufficiente dal principio di contradizione ossia dalla incontradittorietà dell'ente.

Ciò detto, rileviamo che il compito della formulazione del principio di causalità, così da indicarci quando si è o non si è davanti a un effetto, si impone a voler passare dall'affermazione che l'ente aseo o assoluto è, alla determinazione chi sia o chi non sia: perchè certamente l'ente aseo od assoluto non può essere effetto. Veramente se mai ci constasse della unicità, in fatto

(1) Non è il caso che ci indugiamo sulla formulazione leibniziana, perchè in fin dei conti noi non assumiamo la responsabilità se non della formulazione di cui facciamo uso noi. In un passo delle *Primae Veritates* il principio di ragione sufficiente è formulato da Leibniz così: « Nihil esse sine ratione; seu nullum effectum absque causa ».

Il chiarimento apportato « nullum effectum absque causa », oltre ad essere in sè una tautologia, introduce nel principio di rag. suff. quel concetto di causa che esula da noi.

(2) « Recherches philosophiques », I, 1931-32, pag. 85.

(3) Ibid., pag. 122.

(1) vedi Wolff-v. Rimacher, Ragion sufficiente

d'enti, del nostro atto di pensiero o dell'esperienza nostra, potremmo, senza ulteriore cammino, riposarci come gente che ha scoperto non solo *che* l'ente aseo è, ma pure *chi è*. Però di questa unicità l'autocoscienza tace. Quindi il meglio è prescindere dalla unicità o moltiplicità. Allora resta che, in vista di risolvere il nostro problema, si guardi a qualche aspetto che l'*hic et nunc* diveniente atto di pensiero ossia l'esperienza offre, oltre a quello di ente.

III.

Tra questi aspetti ulteriori l'indagine può scegliere a piacere in vista del suo tentativo. Sembra però che convenga iniziare questo tentativo dall'aspetto del « divenire » che l'esperienza ci offre con altrettanta sicurezza di come ci offre l'aspetto di ente.

Anzitutto il divenire si accompagna all'atto, di cui ci fa testimonianza l'autocoscienza: la quale appunto perchè coglie l'atto dal di dentro e non dal di fuori, pur cogliendolo nell'attimo, lo coglie nella sua condizione, per così dire, di fluenza, lasciamo stare se sempre cronologica o se talvolta d'altro genere: fluenza connotata da quel *di* (me) e dal quel *da* (me), che è insopprimibile dalla coscienza dell'atto di pensiero e di volontà, e che si concreta nella fluenza stessa dell'Io (1): per esempio nella marcia attuale verso la soluzione del problema della vita.

Vedemmo le esigenze dell'ente in quanto tale. Esso esige la ragione sufficiente e la esige nel campo stesso dell'ente; cosicchè l'Assoluto o Aseo, in un modo o in un altro, è posto per l'affermazione stessa dell'ente.

Può fornire questa ragion sufficiente, questo assoluto, il mio hic et nunc diveniente atto di pensiero, il mio mondo della esperienza, dato appunto il suo divenire? In genere può fornire questo « Assoluto » un complesso di enti in divenire?

Quali sono dunque le esigenze del divenire? Su queste esigenze dobbiamo fermare l'attenzione, dopo avere indugiato sulle esigenze dell'ente.

Certo l'ente che diviene ha, come ogni altro ente, la ragione sufficiente di sè e del suo divenire; ma può avere in sè la ragion sufficiente del suo divenire e di sè? Anzitutto occorre formarci un'idea esatta del divenire, la quale aderisca alla realtà: a quella realtà da cui cogliemmo il divenire medesimo.. Ogni altra concezione del divenire è necessariamente derivata e come tale non ha diritto di atteggiarsi a giudice; deve anzi essere giudicata dal divenire primordiale constatato nell'esperienza. Ora il divenire dell'esperienz,a dell'autocoscienza, del mio *hic et nunc* diveniente atto di pensiero, del mio Io nell'atto di pensiero e di volontà è sempre un passaggio del medesimo, dell'uno « de tali ad tale », cioè da una talità ad altra talità. Senza dell'unità il divenire

(1) Mi sovvengono le parole di S. Agostino: « Sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, quoniam superbis resistis. Quid autem superbius quam ut assererem mira dementia me id esse naturaliter quod tu es? Cum enim ego essem mutabilis, et eo mihi manifestum esset quod utique ideo sapiens esse cupiebam ut ex deteriore melior fierem, malebam tamen etiam te opinari mutabilem quam me non hoc esse quod tu es ». *Conf.*, L. IV, c. XV.

(dico il divenire dell'esperienza), che è un protendersi, perde ogni significato ed ogni consistenza. Non voglio complicare le cose distinguendo fra talità sostanziale e non sostanziale: tanto più che agli effetti della presente indagine se ne può fare a meno. Fermo questo punto, sta che il divenire implica un sostrato permanente su cui fluttua la mutazione, e che si mantiene uno in qualche modo, cioè tanto da eliminare il cominciare e il finire assoluti (cose estranee all'esperienza, e che mantiene uno ciò che diviene, mentre diviene. Onde, per così dire, il passato è, vive nel presente e vivrà nel futuro; quel che fu viene ricordato se non gnoseologicamente certo ontologicamente in quel che è e sarà (1). Senza questo sostrato permanente non si potrà parlare mai di divenire. Nessun artificio di linguaggio o d'immagini può smuovere questo punto. Il divenire è l'intimo fluttuante atteggiarsi dell'uno. Fuori di questa intimità dell'uno si ha la successione con o senza ulteriori rapporti tra i divenienti. Diviene *una* colomba in volo: si succedono *due* colombe in volo. Ben inteso che il divenire della colomba implica una successione, sebbene non vi si esaurisca; ben inteso che le due colombe si succedono, mentre ciascuna è in divenire.

in una cosa a un altro

***

Or dunque, occupandomi del divenire come passaggio « de tali ad tale », io posso guardare ai termini col relativo apprezzamento di valutazione; — ai termini soltanto, senza l'apprezzamento —; al modo stesso del passaggio, ma punto ai termini o all'apprezzamento. Veramente anche quando il secondo termine segna un disvalore nei confronti del primo, il passaggio non perde la ragione di attuazione sotto forma di durata: e però siamo sempre dinanzi al passaggio dalla potenza all'atto. Noi qui ci atteniamo alle implicazioni od esigenze del divenire preso in se medesimo con precisione dai termini e molto più dall'apprezzamento dei termini.

Questo, mi pare, è il procedimento più libero da supposti e quindi più sicuro.

Orbene: che cosa implica o esige il divenire in quanto tale per rapporto all'uno in cui si avvera? Certo un prima e un poi come la semplice successione: ma, diversamente che nella semplice successione, il prima e il poi (cronologici o no) sono in rapporto così che il poi è condizionato dal prima, insieme con il quale si radica *nell'uno*.

Di più, come il poi è sempre un prima, così il prima è sempre un poi.

Così stando le cose, si fa manifesto che ciò che diviene, *in quanto diviene*, non ha in sè la ragion sufficiente del suo divenire: non l'ha, dico, questa ragion sufficiente proprio dal punto di vista della causa efficiente che qui ci interessa. Collocare questa ragion sufficiente nel seno dell'uno che diviene, *in*

(1) Può essere utile rilevare che il cominciare e il finire, in quanto non dicono un cominciare assoluto (*quoad omnia*) e un finire assoluto (*quoad omnia*), o sono un momento di un dato divenire o si intercalano fra due divenire. Poichè d'altra parte cominciare e finire assoluti non cadono sotto l'esperienza, si può senza danno prescindere dal finire e dal cominciare.

quanto diviene, val quanto condizionare all'infinito il divenire, cioè non porne mai la ragion sufficiente. D'altra parte appoggiare divenienti su divenienti è spostare il condizionamento, non già eliminarlo. Chi non si adagi assurdamente nel nulla, vede già spuntare l'indivenibile. Ma di ciò più avanti.

Mi pare che c'è qui quanto basta per tenere che ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sè la ragion sufficiente del suo divenire (1); ossia che, come dice San Tomaso, « omne quod movetur ab alio movetur ». La quale formula, esprimente l'esigenza del divenire, ci avverte quando siamo davanti ad un effetto, sia pure *secundum aliquid* come nel caso presente, e non *secundum totum;* è insomma il principio stesso di causalità nel suo primo e capitale momento (2), in quanto si assume il compito di caratterizzare l'effetto.

Dobbiamo noi occuparci delle posizioni avverse di D. Hume e di E. Kant?

Anzitutto un rilievo. Con processo analitico fu vista la verità del principio: « Omne quod movetur ab alio movetur » ossia « ciò che diviene (in quanto diviene) non ha in sè la ragione sufficiente del suo divenire » (3). Noi potremmo chiudere il nostro discorso e ritenere che le posizioni humiana e kantiana circa il principio di causalità sono errate, in quanto riposano sulla negazione della analiticità del principio stesso di causalità. Ma conviene forse aggiungere su Hume e Kant delle considerazioni a parte, per ribadire in loro confronto l'analiticità del principio di causalità: dato che proviene proprio dall'analiticità che esso alla posizione del soggetto esiga la posizione dell'attributo immancabilmente, fosse pur fuori del campo dell'esperienza.

Incominciamo da Hume.

1) Non discuto qui la formulazione humiana del principio di causalità: mi limito ad osservare che questa formulazione (4) differisce da quella da noi

(1) Si può ugualmente dire: « Ciò che diviene, in quanto diviene, è effetto; ha causa ». Si noti. Il principio di ragione sufficiente, momento del principio di contradizione che domina tutto l'ente, domina anch'esso tutto l'ente: a proposito del quale dice che esso ha *la ragione sufficiente.* Il principio di causalità, nato dal particolare ente che è l'ente diveniente (sia pure sotto la pressione del principio di contradizione), domina solo l'ente diveniente: a proposito del quale svolge il principio di ragione sufficiente nell'ulteriore determinazione: Ogni ente *diveniente* (in quanto diveniente) ha *causa,* è effetto.

(2) Cfr.: « Atti della Società italiana per il progresso delle scienze », XX Riunione, Milano, 1931, vol. II. Si noti che il principio di causalità nel suo primo momento, diversamente dal principio di ragione sufficiente, non è un momento del principio di contradizione, e però non è partorito da questo. Esso è partorito dal concetto di divenire sotto pressione del principio di contradizione: ciò che basta al suo carattere di analiticità.

(3) Evidentemente la formulazione « ogni effetto ha la sua causa » è supremamente ingenua, in quanto non aiuta per nulla ad avere il criterio, di cui nel testo. Anche si tenga presente che le formule « *a dato* effetto data causa »: « a data causa dato effetto », sono il secondo momento del principio di causalità, il quale guida a rintracciare non già se c'è causa o se c'è effetto, ma direttamente qual'è la causa o quale è l'effetto.

(4) HUME, *Trattato su l'intelligenza umana.* Traduzione di A. Carlini, pag. 104: « Tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza »; « Watewer begins to exist, must have a cause of existence ».

2

sopra adottata. Perciò se mai la formulazione humiana è ben criticata, non per questo è ben criticata la formula nostra.

2) Il carattere analitico del principio di causalità (qualunque ne sia la formulazione) è negato in funzione di un concetto errato dell'analisi: quasi che questa si limiti a dare le parti del concetto analizzato, e non anche si estenda a tutto ciò che per analisi è effettivamente ottenuto: compresi gli eventuali supposti e gli evetnuali corollari (1).

3) Il processo con cui viene dimostrato o tentato di dimostrare che il principio di causalità si riduce ad un'abitudine connaturatasi attraverso l'esperienza sensibile, si svolge in funzione del principio di causalità analiticamente inteso. Dove mai, si dice, la ragione o *causa* della *necessità* che si rivela nella enunciazione del principio di causalità? Solo nell'abitudine. E sia. Ma quando non si voglia dire (quasi per scherzo) che l'abitudine è affermata come causa in ragione dell'abitudine, bisognerà convenire che essa è affermata in funzione di un principio di causalità a valore analitico: che per di più varrebbe proprio a legittimare l'affermazione di qualche cosa (supposto) all'infuori della realtà presa in esame (2).

4) Risultato per Hume (ma ora vediamo l'illogicità del risultato) è che col principio di causalità non si può mai eccedere, ad ogni modo, il campo dell'esperienza (che invece si potrebbe eccedere qualora fosse a carattere ana-

(1) D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano.* Basti qui riportare: « La mente anche con l'esame e con la ricerca più accurata non può trovare l'effetto nella causa supposta: poichè l'effetto è totalmente *differente* dalla causa e perciò non può essere mai scoperto *in essa*... Per dirlo in poche parole, dunque, ogni effetto è un avvenimento distinto dalla sua causa. Nè potrebbe quindi essere scoperto nella causa. Ed il suo ritrovamento o concepimento *a priori* dovrà dunque essere interamente arbitrario » (Traduzione Prezzolini, Ed. Laterza, 1910, pp. 35-36).

Lascio stare che il Hume non è tanto preoccupato della ascesa dall'effetto alla causa, quanto della discesa dalla causa all'effetto: sebbene, poi, in forza della sua critica, reputi di avere preclusa la via all'ascesa a Dio. Cfr.: A. MASNOVO, *Intorno al principio di causalità*: « Riv. di Fil. Neosc. », nov.-dic. 1931.

(2) *Ibid.*, pag. 81: « Riassumendo dunque i ragionamenti di questa sezione, diremo: ogni idea è copiata da qualche impressione o sentimento precedente: e dove non possiamo trovare alcuna impressione, possiamo essere certi che non c'è nessuna idea. In tutti i casi particolari di operazioni dei corpi e degli animi non v'è nulla che produca tale impressione e per conseguenza possa suggerire qualche idea o di potere o di connessione necessaria. Ma quando si mostrano molti casi uniformi e lo stesso oggetto è sempre seguito dallo stesso avvenimento allora incominciamo ad ammettere l'idea di causa e di connessione. Allora noi sentiamo un sentimento ed impressione *nuova.* Cioè una connessione *abituale* nel pensiero e nell'immaginazione, fra un oggetto ed il suo *abituale* compagno e questo sentimento è quell'origine dell'idea che ricerchiamo.

Poichè sorgendo questa idea da un numero di casi *simili* e non da qualche caso particolare, *deve sorgere da quella circostanza* in cui il numero dei casi differisce da ogni singolo caso. *Ma l'unica circostanza* in cui differiscano è questa connessione *abituale* o transizione dell'immaginazione: in ogni altro loro particolare sono simili. E per ritornare ad un esempio familiare, il primo caso da noi osservato di moto comunicatosi fra l'urto di due palle da bigliardo è esattamente simile ad ogni caso che possa, ora, presentarcisi: salvo che noi non avremmo potuto a tutta prima inferire un avvenimento dall'altro, laddove ci è permesso farlo ora, dopo un così lungo seguito di esperienze uniformi ».

litico). Veramente dato il carattere abitudinario, il principio di causalità nella posizione humiana, non può mai esprimere più di una necessità *soggettiva* pur dentro l'orbita dell'esperienza. Questo *ad abundantiam.*

Veniamo ad E. Kant.

Le considerazioni, segnate con il numeri 1 e 2 a proposito di D. Hume, valgono anche per E. Kant (1).

A proposito di Kant e del suo concetto di analiticità può essere fatto un rilievo particolare. Egli sostiene che l'analisi è in funzione del principio di contradizione; ed è appunto per ciò che non può andar oltre alle parti. Rispondo accettando che l'analisi è in funzione del principio di contraddizione, non però nel senso che questo sia per così dire l'utero materno fecondo; esso è semplicemente l'ostetrico. E però la fecondità d'una idea va giudicata di volta in volta mediante l'analisi di quella data idea, sotto la pressione del principio di contradizione, quale noi sopra venimmo chiarendo. La limitazione aprioristica dell'efficacia analitica alle parti costitutive è semplicemente arbitraria.

Anche le considerazioni fatte a proposito di D. Hume sotto i numeri 3 e 4 valgono per E. Kant: solo dimandano un particolare sviluppo.

Ecco il processo Kantiano in vista di stabilire e legittimare l'affermazione che il principio di causalità è sintetico a priori. Anziutto si dichiara detto principio non essere analitico (2). Dopo di che si prosegue: « Come mai vengo io dunque a riferire, e per di più necessariamente, all'effetto alcun che di affatto diverso, il concetto della causa, sebbene non vi fosse punto contenuto? Quale è in questo caso l'incognita X, su cui si poggia l'intelletto, quando crede di trovare fuori del concetto A un predicato B *ad esso estraneo* e malgrado ciò, legato con A? Non può certo essere l'esperienza, perchè il principio ricordato congiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con universa-

(1) KANT, *Crit. della ragion pura,* Traduz. Gentile e Lombardo Radice, Ed. Laterza, pagg. 46-47: « Giudizi analitici (affermativi) sono dunque quelli, nei quali l'unione del predicato col soggetto viene pensata per l'identità loro: sintetici debbono chiamarsi quelli, nei quali questa unione viene pensata senza identità. I primi si potrebbe anche chiamarli giudizi di esplicazione, gli altri di estensone, poichè quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto, ma solo *dividono* con l'analisi, il concetto nei suoi *concetti parziali...* ».

Ed ecco l'applicazione al principio di causalità. *Ibid.*, pag. 48: « Si prenda la proporzione « tutto ciò che avviene ha la sua causa ». Nel concetto di qualche cosa che avviene io penso veramente ad una esistenza, alla quale precede un tempo ecc. e da ciò si possono trarre giudizî analitici. Ma il concetto di causa sta completamente fuori di questo concetto e indica alcunchè di completamente *diverso* da ciò che accade e che perciò non è punto incluso in questa ultima idea ».

Si badi anzitutto che il principio di causalità è formulato qui in modo diverso che da noi e che proprio a proposito del principio così formulato si tenta di escludere l'analiticità. Potremmo quindi anche disinteressarci senza nemmeno rilevare il pregiudizio insito nel concetto della analiticità kantiana.

Dopo ciò ha poca importanza il fatto che Kant formula in qualche parte (dove la questione della analiticità non è trattata) il principio di causalità in modo affine al nostro.

(2) KANT, *Ibid.*, pag. 49.

lità più vasta di quella che può darci la esperienza, ma altresì con l'espressione della necessità e *perciò assolutamente a priori*: e in base a puri concetti ».

Adunque Kant in cerca della X, ossia della vera causa onde sorge il principio di causalità col suo carattere necessario, la ripone nella sintesi a priori. Egli lavora dunque in funzione di un principio di causalità che gli deve giustificare la sintesi a priori nello stesso principio di causalità. Ora si noti bene (e questo vale anche per Hume) che se l'analisi può costituire gnoseologicamente (data l'evidenza oggettiva che le è immanente) un valore primo ed iniziale, la sintesi a priori (come l'abitudine) priva essendo dell'anzidetta evidenza, non può possedere, se mai, che un puro valore derivato. Quindi una giustificazione del principio di causalità, come sintetico a priori, è fatta in funzione del principio di causalità analiticamente inteso o non ha efficacia. Ma se fatta in funzione del principio di causalità analiticamente inteso, è uccisa in germe la conclusione del ragionamento (1). Ed è uccisa, si può dire, tutta la ragione d'essere della Critica della ragion pura.

***

Adunque l'ente in quanto ente pone l'esigenza di una ragione sufficiente: in sè trattandosi del complesso degli enti; in sè o fuori di sè, trattandosi di un ente particolare.

A sua volta l'ente in quanto diveniente pone l'esigenza di avere fuori di sè, in quanto diviene, la ragione sufficiente del suo divenire: insomma l'ente che diviene (soggetto) è con la ragione sufficiente del suo divenire fuori di sè in quanto diviene (attributo).

La conclusione è che nel campo dell'ente va posto l'indiveniente, anzi l'indivenibile: chè un semplice indiveniente di fatto implicherebbe la possibilità dell'assurdo: mentre l'assurdo è impossibile.

***

Proseguiamo. Può ammettersi che ciò che diviene abbia in sè la ragion sufficiente del suo divenire, in quanto sia esso stesso a un dato modo indivenibile?

Non è il caso di pensare ad una assurda contemporaneità nell'uno e del divenire e del non divenire: solo ci si potrebbe domandare se mai ciò che diviene, in quanto a un dato momento fu indivenibile abbia la ragion sufficiente del suo attuale divenire. Ma nemmeno così si evita l'assurdo: dato che per questa via si assegnano all'indivenibile due momenti: uno in cui non diviene, l'altro in cui comincia a divenire. Ora l'indivenibile appunto perchè tale non può ammettere i due momenti.

(1) Per Kant, dato il carattere sintetico a priori del principio di causalità, si resterebbe chiusi ad opera sua nel mondo dell'esperienza. Ma ora sappiamo che cosa pensarne.

***

Accostate le esigenze dell'ente in quanto tale e del divenire in quanto tale, ecco già sprigionarsi la necessità di un indivenibile trascendente il mondo del divenire. Adunque l'affermazione di questo indivenibile, a ben guardarci, non è che la trasformazione da negativo in positivo del principio di causalità « ciò che diviene, in quanto diviene, non ha in sè la ragione sufficiente del suo divenire ». Siamo dinanzi ad un processo analitico con tutte le relative conseguenze.

Il fin qui detto può anche valere a dissipare l'illusione secondo cui tornerebbe a vuoto ogni tentativo di razionalizzare il divenire, in quanto la ragione col suo principio di ragion sufficiente tutto vuol ricondurre all'unità del precedente, mentre il divenire, appunto perchè tale, si diverte a porre sempre un di più , irriducibile alla predetta unità. Se ben si bada, l'affermazione della irrazionalità del divenire dipende dal volersi spiegare il divenire restando nel divenire. Si esca dal divenire, e il divenire è razionalizzato. Perchè ostinarsi a voler restar nel divenire? Bisogna guardare in faccia la realtà che diviene e allora succederà quel che d'altri, in caso simile, successe, al dire di Aristotele: « Ipsa res eos duxit et coëgit ulterius quaerere » (1).

IV.

Ma questo indivenibile fa la sua comparsa in vista di spiegare, come già avertimmo, un dato divenire *de tali ad tale;* quindi senza pretesa di unicità, e senza pretesa di avere efficacia, oltre la talità, sulla totalità dell'ente che cade sotto l'esperienza: non che sulla totalità dell'ente in universale.

Come stabilire la dipendenza dell'ente che diviene non solo quanto al suo divenire, ma pure quanto alla pienezza dell'essere suo? Proprio l'esperienza ci offre solo un divenire *de tali ad tale?*

All'uopo basta guardare con occhio sempre più concreto e più intimo al divenire che l'esperienza ci offre in noi (o fuori di noi poco importa). Questa esperienza nostra è nel tempo.

Dobbiamo dunque fissar bene il concetto di tempo. Anzitutto va eliminata definitivamente la concezione kantiana che fa del tempo un'intuizione pura a priori. Tutta la costruzione kantiana crolla, quando si tenga presente che essa poggia per intero sul rilievo che la rappresentazione temporale delle cose ha il carattere della necessità: donde conclude al carattere aprioristico del tempo. Basti rilevare contro questa considerazione kantiana che la necessità autorizzante l'a priori è la necessità come necessità, p. es. la necessità di nesso; non già la necessità di fatto. La rappresentazione temporale, perchè dato d'introspezione, è solo una necessità come fatto. Or la necessità come fatto, anzichè autorizzare ad oltrepassare l'esperienza e portarci nell'a priori, è l'espressione stessa dell'*esperienza.* Tutta la costruzione kantiana è pertanto a terra:

(1) *Met.*, L. I, c. III: Προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.

e col tempo intuizione a priori crollano anche i giudizî sintetici a priori, per i quali l'intuizione aprioristica del tempo doveva apprestare il glutine opportuno.

Adunque manteniamo al tempo la sua realtà. Quale realtà? Non certo una vuota e astratta realtà a parte, ond'esso abbia una sua consistenza propria. Il tempo non è che la durata con successione delle cose; è le cose stesse che durano con successione; è l'aspetto di queste cose precisamente in quanto durano con successione. Non ci interessa sapere quale tra le molte cose temporali giovi, per i bisogni sociali, assumere per termine di confronto o misura. Qui ci interessa il tempo semplicemente come durata intima alla cosa durante, per intenderne il significato reale e speculativo all'infuori di ogni interesse pratico. Perciò non abbiamo bisogno di indugiarci in molte disquisizioni che ci distrarrebbero dal cammino. Il fatto primordiale che qui interessa è l'esistenza offertaci dall'esperienza di *durata con successione*: cosa vera all'infuori di ogni teoria. Il mio atto di pensiero sorge, tramonta, risorge, testimoniando ineluttabilmente in questa successione temporale la durata diveniente del mio Io (1).

Fermiamo l'attenzione sopra la durata temporale. Ci appare subito che essa non esiste se non in un *nunc* fluente con riferimento ad un passato che non è più e a un futuro che non è ancora: un passato che non è più, ma dal quale però il presente (tutto il presente col futuro) è condizionato; un passato che, pur condizionando, non apporta la ragione sufficiente nè del presente nè del futuro a motivo del suo stesso esistere divenendo; che, anzi, perchè, come passato, è inesistente, obbliga a cercare la ragione sufficiente del presente (ragione ch'esso passato non può somministrare) nella linea presenziale, vorrei dire orizzontale, del *nunc* fluente. Dunque in un altro *nunc*: ma stavolta non più fluente, sibbene permanente (per non ricadere nelle difficoltà del divenire), e destinato a sostenere non più soltanto un qualsiasi divenire *de tali ad tale*, ma l'esistere stesso in divenire.

Mentre dico che il passato temporale condiziona, senza tuttavia apportare la ragion sufficiente, credo di non trovare nessun serio oppositore, vuoi quanto all'affermata condizionalità, vuoi quanto alla negata ragion sufficiente. Presenza della condizionalità e assenza della ragione sufficiente sono implicate nella ragione stessa della durata con successione, che è un modo di divenire.

Quand'anche la durata temporale la si facesse infinita a parte *ante*, non ci si guadagnerebbe gran che: sarebbe sempre un infinito condizionato: che vuol dire senza la ragione sufficiente in sè. Nell'ipotesi poi della durata temporale finita a parte *ante*, solo uno spirito burlone potrebbe riconoscere in siffatta durata la ragione sufficiente di se stessa.

Io qui non intendo risolvere in linea generale se sia possibile o no un mondo *ab aeterno* e più precisamente ancora una durata temporale *ab aeterno*: basta per me avere stabilito che una durata temporale, foss'anche *ab aeterno*, non è in condizione di somministrare la ragion sufficiente di se medesima.

(1) Benchè io non abbia esperienza di un incominciare *quoad omnia*, pure in quanto ho esperienza di quel mio divenire *de tali ad tale*, che è il passaggio dal passato al presente e al futuro, ho l'esperienza del divenire *quoad me totum*.

Adunque il « *nunc* fluente », in cui si realizza la durata temporale, cioè tutta la realtà in divenire, trova la sua ragione sufficiente in un *nunc* permanente, data l'inconsistenza del passato come tale e l'insufficienza del divenire a spiegare se medesimo. Naturalmente il *nunc* permanente ci sta subito innanzi come ciò da cui la durata temporale quanto a creazione, conservazione, premozione e quindi provvidenza dipende in pieno.

Senza dubbio si aggirava in questo ordine di idee Renato Descartes, quando scriveva nei *Principes de la philosophie* a proposito della dimostrazione dell'esistenza di Dio: « Je ne crois pas qu'on doute de la verité de cette demonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps où à la durée de notre vie: car, etant telle que ses parties ne dépendent point le unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, a savoir la même qui nous a produits, ne continue a nous produire, c'est-a-dire ne nous conserve; et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister, ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qu'il nous conserve, doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et en fin qu'il est Dieu » (1).

Manifestamente in questo suo procedimento argomentativo Cartesio guarda alla durata temporale, per quello che in essa significa il presente in rapporto al futuro. E bene avverte l'insufficienza di quello a partorir questo. Bastava che egli avesse guardato insieme al condizionamento del futuro e del presente da parte del passato, per collocarsi nel più profondo punto di vista tomistico e da questo assurgere al suo. Non traspare meno per questo l'affinità tra i *Principia philosophiae* e la *Summa theologica* (p. I, q. II, a. 3), alla quale io mi sono ispirato, sforzandomi di semplificare, dentro però la linea dell'Aquinate. L'affinità in questa materia non poteva mancare tra S. Tommaso e Descartes, che ha scritto: « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de realité dans la cause efficiente et totale que dans son effet: car d'où est ce que l'effet peut tirer la realité, si non de sa cause; et comment cette cause le lui pourrait elle communiquer, si elle ne l'avait en elle même? Et de là il suit non seulement que le neant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-a-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait » (2).

Or par bene che il futuro rappresenti un di più riguardo al passato, comunque si guardi al passato. D'altra parte le cosidette leggi naturali tutto il loro significato l'hanno nel supposto dalla durata temporale: della quale sfugge a loro completamente il controllo.

Sarà gran vantaggio per la metafisica seguitare ad approfondire la natura

(1) Ed. Hatzfeld, n. 21, pag. 140; cfr.: *Med.*, III (Ed. Flam., pag. 95).

(2) *Méditations métaphysiques*, Troisiènne méditation, pag. 88 (Ed. Flammarion). San Tomaso avrebbe detto: « Idem non potest esse in actu simul et in potentia secundum idem ».

del tempo: dico del tempo formalmente in quanto durata interna delle cose e non in quanto misura esterna delle medesime. Ci si libererà ognora più dall'astrattismo (1). Col Bergson la durata temporale è già realtà: vuol essere almeno una realtà. Purtroppo questa realtà non riesce a prendere consistenza, perchè si vuole, a così dire, fare il pane della realtà o dell'essere con la farina del divenire, della durata, del tempo: i quali, appunto in quanto chiamati a far da farina per quel pane si rivelano vuoti. A guardarci bene l'astrattismo Kantiano in fatto di durata aduggia ancora. Non si arriva ben inteso alle medesime conclusioni: ma e presso Kant e presso il concretissimo Bergson si mette il tempo astratto, la durata astratta, prima della concreta. Kant impasta col tempo l'ente — la realtà — gnoseologicamete; Bergson ontologicamente (2). Nonpertanto il Bergson segna un passo avanti: soprātutto è un incitamento. Fa piacere vedere oggi affermato con calore da Paul Weis contro lo stesso Bergson in un saggio pubblicato quest'anno medesimo in una raccolta americana in onore di Alfredo North Whitehead che « the fundamental fact cannot be passage, but plural things which change while they persist... To be is to be incomplet... » (3). Mi vengono alla mente alcune parole di S. Agostino là dov'egli, discorrendo appunto delle cose create, nelle *Confessioni*, osserva che esse hanno la loro durata con successione, perchè incomplete, perchè impotenti ad essere nell'attimo che fugge tutto quello che devono essere.

***

Adunque messe a fronte le esigenze dell'ente e le esigenze del divenire anche come durata, si è rivelata la necessità ancora dell'indivenibile: ma stavolta di un indivenibile, da cui la realtà mia in divenire (e ogni altra realtà in divenire, come vedremo) dipende non più quanto ad una data talità, ma *quoad totum*.

Prima di procedere ad ulteriori sviluppi, mentre ricordo che tutti gli elementi del mio argomentare derivano sostanzialmente dalla prima via di San Tommaso nella *Summa Theologica* (p. I, q. II, a. 3), soggiungo che preferii questa prima via come la preferì S. Tommaso, come la preferì S. Agostino, perchè è la più libera da presupposti (4): anche dai presupposti scientifici. Fabbricare sulla nuda pietra è sempre più sicuro che adoperare per fondamento la casa altrui o qualsiasi superstruttura, Con questa precisa coscienza S. Tommaso accordò la sua preferenza alla prima via della *Summa Theologica*: che egli sciolse genialmente con una fatica erculea da tutti gli imbarazzi della scienza

(1) Durata senza durante, divenire senza diveniente è astrattismo; è ancora puro mondo relazionale, puro pensato. Cfr. pagg. 9-10.

(2) Mi pare che su questo punto avvenga il medesimo in HEIDEGGER, mentre egli scrive: « Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht ». *Sein und Zeit*, zweite Auflage, Erste Hälfte, 331.

(3) *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, pagg. 172-173 (Longmans, London..... 1936).

(4) La contingenza è già una interpretazione. Cfr.: A. MASNOVO, *Introduzione alla « Somma Teologica » di S. Tommaso*, pagg. 56 e ss.

aristotelica quali ancora appaiono nella *Summa contra gentiles*. Almeno per questo dovrebbe essere grato a S. Tommaso il Le Roy, il quale scrive in *Le problème de Dieu*: « Un vraie preuve de Dieu, j'entends une preuve répondant à une véritable réalité religieuse, doit être valable pour tous, accessible à tous dans sa pleine force et dans sa portée legitime: ce qui revient à dire qu'elle ne doit point appartenir à l'ordre de la spéculation savante » (1). Molto bene. Eppure il Le Roy, che critica con pertinacia e acume l'argomento tomistico da noi adottato e adattato, non sa invocare se non la SUA SCIENZA, la sua costruzione scientifica contro il procedimento dell'Aquinate, che su questo punto giudicò opportuno eliminare fin anche la scienza di Aristotele che egli venerava. E la scienza del Le Roy è poi la scienza del Bergson, la quale scienza è poi un'ipotetica costruzione della realtà derivata da un residuo astrattismo kantiano nella concezione del tempo. Di rinforzo a questo residuo kantiano un altro residuo kantiano, che tarpa — quasi giuramento *in verbo magistri*, anzi nemmeno giuramento *in verbo magistri*, ma tradizione passiva che non sa più rendersi conto dei motivi — tarpa, dico, le ali al principio di causalità, solo che tenti il volo oltre il mondo sensibile. Così è che il Le Roy scrive con la massima sicurezza e tranquillità: « On ne démontre pas une réalité concrète: *on la perçoit* » (2).

Ma se il principio di causalità è analitico, come credo avere dimostrato in atto, posto il suo soggetto va posto l'attributo che il soggetto esige, come l'esige: nel mondo del sensibile o nel mondo extrasensibile, dentro o fuori del divenire. Una limitazione sarebbe capricciosa e arbitraria.

V.

Il Dio, a cui conduce la via prescelta, per la sua stessa indivenibilità sta dinanzi ai miei occhi ben distinto da me diveniente, e in genere da tutto quanto si avvolge nel divenire.

Il panteismo è così eliminato radicalmente. Dentro l'orbita del panteismo non è facile concepire il sorgere della religione.

Tutte le volte che io compio lo sforzo e il tentativo di rappresentarmi i rapporti religiosi intercorrenti fra l'uomo e il Dio panteistico mi si compone dentro lo spirito l'imagine di un sacerdote che, afferrato il turibolo, incensa devotamente se stesso. In questa autoincensazione, quand'anche non si corra il pericolo di rompersi il naso, l'atteggiamento è supremamente ridicolo. Ad ogni modo la presente indagine mira a porre in rilievo la religione che sfocia dalla filosofia e non una qualsiasi religione fantasticata. Si aggiunga che l'Indivenibile, perchè aseo cioè con l'esistere da se stesso, ha da se stesso anche l'individualità, senza di cui non si esiste. Or l'individuo è unico. Dato ciò, all'Indivenibile fa capo non solo la mia realtà in divenire, ma ogni altra eventuale realtà in divenire.

(1) LE ROY, *Le problème de Dieu*, pag. 80.
(2) *Ibid.*, pag. 81.

Va ora rilevato che questo Dio unico, a cui siamo arrivati nel nostro procedere, si delinea non già come un enorme stantuffo, ma come dotato di intelligenza e di volontà, e perciò stesso Persona, all'infuori di ogni ulteriore precisazione di teologia positiva. Egli infatti esercita la sua efficacia verso l'altro da sè, creando con intelligenza e volontà: chè ogni derivazione da Lui per emanazione o evoluzione, fuorchè, insomma, per volontà, implicherebbe il divenire in Lui.

Da quest'opera di creazione emerge la trascendenza di Dio la quale già si faceva manifesta attraverso la sua indivenibilità.

Ma la trascendenza ora si precisa con un duplice carattere. Essa è ontologica e gnoseologica: ontologica, in quanto l'entità divina non si confonde con l'universo e non lo va a costituire; gnoseologica in quanto Iddio, mentre si afferma aseo in contrapposizione dell'altro che è ab alio, importa che la nozione stessa di ente (e quindi ogni altra nozione in cui la nozione di ente entra necessariamente) sia analoga tra Creatore e creatura. Benchè sia vero che sempre è da parlare di analogia a proposito dell'attribuzione della nozione di ente, pure si fa manifesto ora che una particolare analogia è implicata quando la nozione di ente si accomuna al Creatore e alla creatura.

Può essere utilmente rilevato che se le nozioni comuni tra Dio e le creature sono anche a carattere positivo, quelle proprie di Dio sono o negative (Indivenibile) o relative (Creatore).

Ma il Dio, così scoperto, ci sta dinanzi non solo come creatore, ma per la medesima ragione, ond'è affermato creatore, anche è affermato conservatore e premotore e quindi provvidenza fino alle ultime realtà ed all'estremo loro divenire. Perciò le cose si vestono di natura e assumono un finalismo che rende manifesta la parola, il verbo, la legge di Dio, a cui deve ispirarsi la mia vita. Allora io comprendo l'immortalità mia, e trovo in essa la soluzione del problema del dolore; allora anche il problema del male e dell'irrazionale perde la sua asprezza. Allora io sento che ad ogni momento ogni cosa è compenetrata di divino nel suo essere e nel suo agire, sì da avverare esattamente le parole del poeta approvate da S. Paolo: « In ipso vivimus movemur et sumus »; sì da dover noi confessare che non per una od altra cosa, ma per tutto quanto ci solleviamo dal nulla siamo interamente cosa di lui; che egli, egli solo, è *l'ultimo fine di diritto* di me e d'ogni cosa, regola suprema di me e d'ogni cosa, secondo che nel finalismo della natura (opera sua) traspaia il suo impero.

Il problema della vita è omai risolto.

In forza della pura disamina filosofica, all'uomo e ad ogni creatura ragionevole non resta se non di riconoscere in adorazione il proprio nulla davanti al gran tutto che è Dio; e, nella consapevolezza di essere un dono di Dio, esprimere la propria riconoscenza.

Potrei venire ad ulteriori sviluppi. Ma è già qui l'essenza della religione.

Sant'Agostino, nel preludiare a quel grande poema che sono le sue *Confessioni*, venuto a proporsi il tema del canto meraviglioso erompe nell'appello alla sua nuova musa, a Dio, così: « Dic animae meae, salus tua ego sum ». Dio, salute sua (e d'ogni uomo) nell'ordine naturale e soprannaturale, sarà il

tema su cui verranno ricamati i tredici libri delle Confessioni. Il filosofo ignora l'ordine soprannaturale; ma alla fine della sua fatica in campo naturale, ha, come S. Agostino, il compito di riconoscere e proclamare Dio fonte d'ogni suo bene; il compito religioso di consacrare a lui la propria giornata secondo le parole di S. Ilario di Poitiers (*De Trin.*, I, 37), fatte sue da S. Tommaso d'Aquino all'inizio della *Summa contra gentiles*, che è somma filosofica e somma teologica insieme: « Ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur » l. I, c. II).

Alle quali parole fa eco il consiglio del buon contadino tolstoiano verso la fine di *Anna Karenina*: « Vivere secondo Dio ! »

Perciò la religione è il più saporito frutto che cresce sull'albero della filosofia: un frutto mangiando del quale l'uomo apprende e comprende i doveri verso di sè e i propri simili nella cerchia dei primordiali doveri verso Dio.

VI.

L'indagine filosofica, che ha portato ad una religione naturale, ripiegandosi ancora sul divenire, ma non più in genere sebbene ne' suoi diversi e concreti atteggiamenti, ci spinge a un passo ulteriore.

Io qui devo procedere con la massima celerità, più per accenni che per sviluppi. Del resto su questo punto mi sono diffuso altrove.

Il divenire coi suoi vari atteggiamenti in me dà a me la coscienza di nobile ed eccelsa creatura...: fino a un certo punto.

Faust (1) può dircene qualche cosa: « Misero, due anime albergano nel mio petto e vi si guerreggiano continuamente e l'una vorrebbe pure svilupparsi dall'altra. L'una con intenso indomabile amore si tiene alla terra e vi si aggrappa duramente cogli organi del corpo; l'altra si leva impetuosa su questo oscuro soggiorno verso le sedi dove abitano gli alti nostri progenitori ». Già S. Paolo (2) aveva espresso il medesimo pensiero con una forza ignota al dolce tedesco di Goëthe.

Ma il contrasto, che pesa sulla volontà e sulla condotta dell'indagine filosofica interessata al problema della vita, non è il solo aspetto concreto del nostro divenire. Questo divenire corrode sempre l'intimo delle nostre fibre, se pure a volte non ne provochi repentinamente lo schianto. Nessun avvertimento più saggio di quello della torre campanaria: « Omnes feriunt, ultima necat ». Per quanto si tratti di ore cortesi, l'ultima suona sempre presto. Chi può star sicuro di risolvere da solo e nonostante i suoi intimi contrasti, di risolvere, dico, senza appoggiarsi a quelli che furono prima di lui e a quelli che sono con lui, il massimo de' problemi (il problema della vita), mentre suonano le poche sue ore?

(1) *Faust*, Atto I, Sc. IX.

(2) *Rom.*, c. VII, 22 e ss.: « Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis hujus? »

Il povero Wagner goëthiano, che non vedeva più in là della pergamena (è ben più complessa la vita che la pergamena!) si lascia scappare di bocca queste malinconiche parole: « Oh Dio, l'arte è lunga e la vita breve. Sovente le mie critiche investigazioni mi hanno messo dei fieri spasimi in ogni midolla. Quanto è malagevole l'impossessarsi delle vie per le quali salire alle fonti: e può ben anche venir caso che un povero galantuomo debba andarsene fra quei più prima che sia pur giunto a mezzo del cammino » (1).

Tredici secoli prima, Sant'Agostino trentenne alle prese proprio col problema della vita e nel più forte della mischia, fa a sè stesso ancora una volta, con rinnovato spasimo, la riflessione che non l'abbandonò mai: « Vita misera est, mors incerta. Subito obrèpat; quomodo hinc exibimus? » (2). Si può pensare che un divenire così breve, così incerto, così esposto ai contrasti, così distratto da occupazioni anche materiali per altro indispensabili, possa fornire l'unica via, la via ordinaria, per la soluzione del problema della vita che incombe su tutti, ad ogni momento con l'uso stesso della ragione?

***

Eccettueremo forse qualche aquila longeva? « Et quis homo est quilibet homo cum sit homo? » (3). L'aquila umana si svolge sempre dal pipistrello: e anche da pipistrello, forse più da pipistrello che da aquila, ha bisogno di saper dirigere il suo volo.

Queste osservazioni le aveva già fatte S. Agostino nel mondo pagano-cristiano della latinità africana del 400; le rinnova per conto suo l'ebreo Mosè Maimonide per il mondo arabo-ebraico del 1100; le raccoglie sistematicamente in varie sue opere S. Tommaso d'Aquino e le valorizza sino a farne il primo articolo della sua *Somma teologica*: quasi l'ultima parola della filosofia ch'è insieme la prima della teologia; quasi una professione solenne della filosofia: Che, nell'attuale ordine storico, l'uomo, per la risoluzione stessa naturale del problema della vita, ha bisogno di un soccorso.

Tanto più questo bisogno si delinea quanto più si fa sentire la necessità, una volta determinato l'ultimo fine di diritto, di avvisare ai mezzi perchè Dio sia ultimo fine di diritto non solo a parole, ma secondo la verità dell'opera.

Certo la determinazione del fine ultimo di diritto è il primo momento essenziale in vista della soluzione del problema della vita; ma il secondo momento, secondo sì ma essenziale, è l'assegnamento della via per il raggiungimento di quest'ultimo fine. Non basta sapere dove si va; occorre sapere anche la via e avere le forze per percorrerla. Dirò ancora una volta con Sant'Agostino: « Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam » (4).

(1) *Faust*, Atto I, scena III.
(2) *Confessioni*, L. VI, c. XI.
(3) *Confessioni*, L. IV, c. I.
(4) *Confessioni*, L. VII, c. XXI.

« Impostare e risolvere il problema della vita è il destino della filosofia: e, durante il tentativo della soluzione, sentire umilmente a un dato momento, dopo una marcia eroica di conquista in conquista, l'impotenza tragica di raggiungere l'ultima indispensabile conquista e il bisogno di stendere la mano, se mai alcuno la stringa e ne conduca al porto per sentieri che non sono più quelli della speculazione razionale.... La spinta alla stretta di mano avviene nel nome di titoli filosofici, anzi nel nome di tutta la filosofia; ma la stretta effettiva e legittima avverrà nel nome di titoli extrafilosofici, essendo essa in funzione dell'impotenza della filosofia » (1).

Faust veglia nel suo studio e veglia in lui la sua parte migliore: « Mi riarde nel petto l'amore degli uomini; riardemi l'amore di Dio... » Purtroppo la santa veglia gaudiosa è di breve durata! « Ma ohimè! che col miglior volere del mondo io sento già esaurita la contentezza nel mio petto. Ah perchè dee così tosto inaridirsene la fonte, prima che sia pur mitigata la nostra sete? Quante volte ho già esperimentato il medesimo! E non pertanto questo difetto non è senza compenso, poichè delusi dalle cose caduche noi leviamo la mente alle eterne e sentiamo bisogno della rivelazione, la quale in niuna cosa splende così bella e mirabile come nelle carte del Nuovo Testamento » (2).

Che importa a me della filosofia e della teologia di Wolfango Goëthe! I personaggi balzati fuori dallo spirito creatore del poeta hanno più verità che il poeta medesimo. Le parole di Faust sono il documento della debolezza umana, del bisogno che ha la ragione umana di un appoggio esteriore, mentre l'uomo nel suo cammino diviene così come diviene.

(1) A. Masnovo, *Filosofia cristiana*, pagg. 5-6, in: *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, 1934.

(2) Atto II, scena I.

MARINO GENTILE
libero docente nella Università Cattolica del s. Cuore

METAFISICA E SOVRANNATURALE

CHIARIMENTO ALLA DISTINZIONE DEI DUE CONCETTI

1. — Nel presente contributo alla discussione generale dei rapporti tra filosofia e religione si vuol mettere a frutto un'esperienza spirituale, ch'è di parecchi di noi.

Se ci domandiamo, come e perchè sia oggi così vivo il problema religioso, accadrà a molti di dover notare, ch'esso è stato imposto anzitutto da quella riscossa e reazione contro il positivismo, da quella molteplice e spesso discorde rivalutazione dell'ideale, con cui si è aperto il nostro secolo, in un fermento di illusioni illuministiche nella macchina, nella scienza e nel progresso e di incipienti richiami alla vita, alla fede, alla perennità dello spirito.

Nelle voci discordi si poteva e si può rintracciare una nota fondamentale: la ribellione al meccanicismo, in cui si voleva o pareva si volesse immiserire l'esuberante fecondità del mondo fisico, la sfiducia nella capacità del sapere matematizzante ad esaurire ogni forma di realtà e di conoscenza, il rifiuto ad incarcerare la fluida ricchezza dell'individualità nei limiti di determinazioni astrattistiche. Questa nota comune contrassegna la critica delle matematiche e delle scienze, il contingentismo, l'intuizionismo, il prammatismo ed il nuovo idealismo italiano.

Di fronte all'arbitraria identificazione della natura con le formule di un determinismo, insuperbito dall'ampiezza delle sue applicazioni pratiche, era, con gradazioni diverse, in tutti quei movimenti un'aspirazione latente o una intenzione esplicita ad affermare alcunchè di superiore alla natura stessa o almeno alla natura dei naturalisti. Non era nei più il convincimento che la natura potesse, in se stessa, venir considerata scientificamente in maniera diversa da quella allora abitualmente tenuta, ma lo slancio, il bisogno, l'esigenza imperiosa di evadere da quei confini in un mondo attestato più che dalla « ragione », dalle voci più segrete e più profonde dello spirito.

Se ancora oggi scrutiamo le coscienze di coloro che in quel clima si sono formati, vediamo ancor viva la fiducia nella « scienza », in quanto alla natura studiata con occhi « positivi », ma anche più desto il desiderio acuto di opporle e sovrapporle, quasi con disdegno, il mondo superiore dello « spirito » o anche della « fede ».

In tale clima spirituale noi o almeno i nostri genitori e maestri sono stati ricondotti a parlare e a parlarci di Dio, non più solo nelle trepide vicinanze della morte o nell'arcano turbamento che prende allo schiudersi di una nuova vita, cioè nelle occasioni in cui anche il più libero pensatore e lo spirito più forte potevano ricorrere, sia pur solo per compiacere a convenienze familiari, all'assoluzione e al battesimo di chi si presentava in nome appunto di quel Dio e come suo ministro.

Per quest'esperienza il problema religioso tende a porsi come il problema di ciò che va oltre la « natura », il problema del sovrannaturale. Si potrebbero agevolmente raccogliere testimonianze dell'uso di questo termine e concetto di sovrannaturale, assunto ad indicare genericamente ogni ammissione, che trascenda la naturalità deterministica.

Quest'uso ha un grave inconveniente, non solo verbale, sul quale si vorrebbe attirare l'attenzione dei lettori.

2. — Sovrannaturale è il termine proprio, consacrato dalla tradizione ed addotto dai teologi cattolici, per designare quella condizione, in cui l'anima del fedele viene a trovarsi per la partecipazione carismatica alla vita interiore divina.

Secondo la dottrina costante della Chiesa, nell'uomo si possono distinguere due stati: il naturale ed il sovrannaturale. L'uomo si trova nello stato naturale, quando alla sua esistenza ed attività Dio non concorra altrimenti di come concorre all'esistenza ed all'attività di qualunque creatura, cioè costituendola e mantenendola in essere mediante l'atto creativo. Ma l'uomo è stato elevato altresì, per grazia, ad una comunione ben più stretta con Dio, alla partecipazione della stessa vita divina; cioè, pur rimanendo uomo, vive *propriamente* la vita di Dio: « vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus ». La frase paolina non è per la Chiesa un'espressione mistica sovrabbondante, ma la rigorosa descrizione dello stato sovrannaturale dell'uomo. Questo stato, perduto da Adamo con la colpa di origine, è riacquistato, secondo la dottrina cattolica, per effetto della Redenzione, di regola attraverso i sacramenti o carismi.

Anzi il riacquisto dello stato sovrannaturale è l'attuazione effettiva della redenzione nell'anima del fedele; e questa è l'essenza genuina del messaggio evangelico, nel quale si promette, prima ancora della sapienza, della giustizia sociale e delle consolazioni dello spirito, il « regno di Dio », cioè la Grazia, cioè la vita sovrannaturale. L'uomo conserva, anche dopo quest'acquisto, la sua natura e non perde ogni sua debolezza umana, ma il fedele non si stupisce che in alcune anime il germe di questa nuova vita produca la meravigliosa espansione di opere prodigiose, poichè sa che nell'intimo della sua coscienza si produce lo stesso meraviglioso innesto della sua vita nell'infinità di Dio.

3. — Si tratta di affermazioni e principî, che dovrebbero essere largamente familiari dopo secoli di educazione cristiana; basta richiamarli per vedere quanto questa rappresentazione del sovrannaturale sia diversa dall'oggetto, che si è voluto rivendicare con la reazione antipositivistica, la quale non

voleva e non vuole evidentemente promettere nessuna operazione carismatica di transumanazione.

Quel sovrannaturale, che è attestato ed affermato dalla tradizione religiosa, non si identifica, ma semplicemente presuppone l'oltrenaturale, rivendicato contro il meccanicismo e lo scientismo. Sovrannaturale non è, per la dottrina cattolica, l'affermazione di un principio che trascenda l'esperienza sensibile, ma la condizione in cui l'anima si trova rispetto a quel Trascendente, non in una fase di dubbio o di ricerca, bensì in uno stato di sempre più pieno possesso. Cioè il concetto di sovrannaturale presuppone quello di metafisico.

Ci si può chiedere, quale interesse abbia il soffermarsi su una dottrina, che a molti solo la buona educazione ed il riguardo dovuto a stimati colleghi di lavoro vietano di definire apertamente come mitologica. Ma l'indugio ha una sua ragione proprio nella natura specifica dell'argomento proposto alla discussione.

4. — Il tema dei rapporti tra religione e filosofia può essere oggi utilmente ripreso, solo se ci si sforzi di rendersi conto positivamente ed effettivamente di ciò che tutti gli uomini hanno sempre inteso concretamente per religione. Il tratto più vivo, che può distinguere la presente filosofia italiana della religione, è proprio questa cura di non trattare della religione, come essa può risultare ed essere attraverso gli schemi della filosofia, ma di coglierla in se stessa, in ciò ch'essa ha di proprio, d'irriducibile, di suo. Il problema non è tra la filosofia e la religione vista già come o attraverso la filosofia, bensì tra la filosofia e la religione in se stessa, vissute ed intese ambedue in un atto totale di vita. Due cose vogliono tutto l'uomo: la religione e la filosofia. Si tratta di vedere se questa concorrenza conduca ad un'elisione o ad un'integrazione.

Chi si ponesse diversamente il problema, non può giudicare questa discussione se non l'inutile riecheggiamento di una questione definitivamente chiusa. Ove la religione non abbia un ufficio ed oggetto proprio, il suo rapporto con la filosofia è semplicemente e limpidamente una riduzione alla filosofia stessa.

Ove per religione non s'intenda veramente altro che un certo alone o « mistico » o sentimentale o altro che sia, di noumenicità, non c'è molto da dire: la religione è una filosofia inferiore. Oppure se si vuole, è l'auroralità della filosofia o la sua matrice o il suo momento astratto, comunque una forma o grado o momento dello spirito umano, del quale si può affermare la rigorosa irriducibilità alla filosofia solo per una radicale, essenziale, pessimistica sfiducia nei poteri della ragione, cioè, ancora, della filosofia stessa.

Chi si trovi in queste condizioni, potrà sì oppugnare ogni interpretazione intellettualistica della religione, ma non è poi in grado di riconoscerne in alcuna maniera l'universalità e l'assolutezza: può difendere al più la « religiosità », ma nega l'oggetto proprio e specifico della religione, poichè avendo affermata la preminenza, sia pur relativa, dell'irrazionalità, non ha argomenti per far riconoscere come assoluto un irrazionale, piuttosto che un altro.

Se la religione non ha allora da temere una secolarizzazione intellettuali-

stica, deve aspettarsi ogni secolarizzazione... empirica. L'uomo di fede non ha da paventare più il culto della dea Ragione; tra gentiluomini può attendersi anche che i suoi riti sieno accolti a significare la religione del dovere, dello spirito, della libertà, del lavoro e di ogni più alto valore umano, salvo che a un brutto momento non debba fare i conti con la religione della falce e del martello. Ma tutte queste forme, di nobile esaltazione o di perversione dello spirito, non sono religione, se non per improprietà di linguaggio.

Si conceda pure che gran parte di ciò che nella storia umana va sotto il nome di religione, rientri in questa categoria. Resta per il filosofo il problema di quella religione che si è configurata come partecipazione carismatica alle realtà metafisiche. Il problema è aperto per lo meno per quei casi, anche solo pochissimi, in cui questa religione sovrannaturale sia stata concretamente vissuta.

5. — Insomma, nel problema: religione-filosofia, si propone di fermare l'attenzione su questi punti:

a) altro è il problema di un principio metafisico (filosofia), altro quello di un principio sovrannaturale (religione, almeno cristiana);

b) la filosofia contemporanea tende (dove tende) indistintamente al metafisico e al sovrannaturale, ma

c) il sovrannaturale, diciamo così, genuino suppone il metafisico e se ne distingue, e

d) una filosofia, la quale prescinda dal metafisico, non può attingere il problema del sovrannaturale, per lo meno nella forma ch'esso ha assunto nella tradizione cristiana. Quindi

e) il problema religione-filosofia include, distintamente, il problema della metafisica e un altro problema ancora, speculativo e storico assieme: il problema del sovrannaturale cristiano.

6. — Si tradirebbe la prima intenzione di questo contributo, il quale vuole raccomandarsi anzitutto per la sua intimità spirituale, estendendo la questione ai molteplici aspetti che, così posta, essa presenta. Ma non può mancare la risposta ad una difficoltà elementare.

Si può ricordare che in rappresentanti autentici del pensiero cristiano, i due problemi metafisico e spirituale-sovrannaturale, si sono posti in quella reciproca intima fusione, che, con le considerazioni svolte, si vorrebbe precludere ed inibire al pensiero moderno. In clima cristiano chi si ponga seriamente il problema di Dio, non può... dimenticarsi dell'arricchimento, ch'esso ha avuto — qualunque sia il giudizio sul valore di tale arricchimento — dalla rivelazione e tradizione cristiana. Se questo è nonchè lecito, spontaneo ai fedeli, perchè dovrebbero esserne privi i profani, cioè proprio quelli ai quali il messaggio evangelico attende di essere recato compiutamente?

La risposta è breve ed è, ancora una volta, il richiamo a quell'esperienza storica, che si vuol mettere a frutto per la filosofia. Nella concreta esperienza

religiosa, che si vuole interpretare, metafisica e sovrannaturale si possono essere vitalmente fuse sino al punto che potè parere reciproca implicazione, p. e. in alcuni rappresentanti della corrente agostiniana; ma, a chi ben guardi, non sfugge come vi sia necessariamente richiesta l'intima, rigorosa distinzione tra i due ordini, quello della « natura » e quello conosciuto dalla fede, sovrannaturale positiva e carismatica. Che se a qualcuno di quei pensatori l'indigenza della natura umana, per effetto della colpa d'origine, parve così profonda da fargli parere perso il tempo impiegato nella pura filosofia e non concepì perciò esercizio di metafisica senza aiuto sovrannaturale, non è difficile vedere quanto ne sia diverso chi voglia invece il sovrannaturale immanente allo stesso spirito umano.

Era nell'accentuato accostamento dei due problemi un rilievo della debolezza della ragione umana, sul quale non è il caso d'insistere in una sede, dove la ragione deve celebrare quelle forze, che, secondo la stessa più rigorosa ortodossia, ancora le rimangono.

Dott. MARIANO CAMPO

CRISTIANESIMO
RELIGIONE E CATEGORIE

1. — C'è un pericolo — un fastidioso pericolo — in queste discussioni generali, pel fatto che, sotto la *selbstverständliche* impostazione anodina del tema (Filosofia e Religione), si agita sorniona una folla di sottintesi, di pregiudiziali, di atteggiamenti. Sotto i concetti astratti si fiuta bene spesso il formicolare vivente di innumerevoli forze reali, manovranti il gioco sottile di metodi, impostazioni, prospettive...

Per non fare della sterile accademia, per non cadere vittima degli equivoci, è bene chiarire, per quanto è possibile, problemi e metodi.

Un esempio. Quanto non si è discusso sul rapporto Filosofia e Scienze? Non si sono potuti sgombrare i malintesi, se non quando ci si è accorti che l'una e le altre si muovevano su piani diversi. (Merito di Kant, questo lato metodologico e prospettico).

Stanno Filosofia e Religione sullo stesso piano? Impostare così il problema dei loro rapporti non è di già pregiudizievole? Necessario chiarire i piani e i metodi; distinguere i varî aspetti. (Si parla di filosofia della religione? di Teologia? di religione? di Cristianesimo?)

Queste pagine non hanno la presunzione di scoprire cose nuove, nè la pretesa di porgere una bella soluzione esauriente per i numerosi problemi, degni e difficili, che hanno impegnato e impegneranno il pensiero e la vita dell'umanità; ma mirano a sgombrare il terreno da qualche equivoco d'impostazione, con alcune osservazioni di carattere metodologico e preliminare.

Cominciamo col potenziare la diversità dei punti di vista.

2. — A) Tutti oramai sappiamo, più o meno, quali pregiudiziali operassero nel costituirsi di due indirizzi di ricerca e di sistemazione, così diffusi nell'ultimo cinquantennio: la *Scienza* delle religioni e la *Storia* delle religioni.

A prescindere dalle infinite colorazioni, proprie di ogni singolo scienziato o storico, i due ideali — quello della Scienza e quello della Storia — avevano una loro logica, condizionata dal clima culturale dell'epoca. I due indirizzi sembravano inappellabili tribunali della ragione, dinanzi alla cui competenza assoluta dovessero sottomettersi le religioni in genere ed il Cristianesimo in particolare, senza riserve e senza residuo. Solo a poco a poco ci si è accorti dei limiti immanenti a tale *esprit scientique* e a tale *Historismus*.

Essi infatti avevano una mentalità fenomenista, per la quale non pote-

vano non guardare ai loro oggetti che — per dir così — dall'esterno. Era fatale che, per la loro più o meno consapevole ed esplicita metodologia, dovessero tendere a un livellamento di tutti i fatti religiosi, per poterne istituire una comparazione su una base minimale e astratta: a motivo (o col pretesto) dell'imparzialità. La scienza, di tipo analitico e deterministico, era sollecitata a ridurre la specificità o la peculiarità religiosa a fenomeni semplici, psicologici o sociologici, ecc. (Non importa pel momento stabilire se nel susseguirsi stesso di queste varie soluzioni ci fosse una dialettica che le criticava e le superava). La storia, in fondo di tipo naturalistico anch'essa, scaglionava la sempre maggiore complessità dei fenomeni su una linea temporale, regolata dall'ipotesi e dal criterio evoluzionistico, dal meno al più. Il metodo dell'esperimento e la critica storica mal celavano analoghe pregiudiziali naturalistiche e deterministiche, che escludevano *a priori* lo spirituale e il soprannaturale. Il principio della parete fredda livellava tutto alla più bassa temperatura. Nè si dimentichi la segreta tendenza sconsacratrice, manifestantesi, p. es., nelle spiegazioni patologiche o nelle ipotesi freudiane.

Che l'impostazione scientista e la storicista fossero tutt'altro che assolute e adeguate, emerse man mano dalla reazione della stessa coscienza filosofica. Si vide infatti che tale scienza e tale storia sacrificavano, non soltanto la religione, ma anche ogni valore spirituale e ogni realtà metafisica.

B) Giudice più competente che la Scienza e la Storia delle religioni sarà di certo la Filosofia della religione.

Ma quale filosofia ?

L'idealismo, che contesta al Cristianesimo d'esser l'unica vera religione, assume di essere la filosofia e la ragione senz'altro. Nessuna meraviglia: ma, quindi, nessuna paura. Occorre invece, nella discussione, badare distintamente ai presupposti dell'impostazione concreta.

L'idealismo moderno (dopo Kant) non può non pregiudicare la sua concezione della religione col suo doppio indirizzo del soggettivismo (riducendo la religione al fenomeno psichico o all'atto spirituale del soggetto) e del formalismo (riducendola a categoria o a momento).

L'impostazione data dall'idealismo italiano di Croce e di Gentile è poi in funzione prevalente della preoccupazione gnoseologica, e non vede della religione che qualche aspetto da potere ingranare nella fenomenologia dell'attività pensante: la mitologia (Croce) o il momento dell'oggetto (Gentile). Questa impostazione italiana, dipendente da certe discussioni interne alla scuola hegeliana (sul posto da assegnare all'Arte, alla Filosofia e alla Religione) incrociate a un certo nucleo della sola prima Critica kantiana, non si può dire neanche ricca, se pensiamo al panorama ben più vasto che offrono il criticismo e l'idealismo tedesco nelle loro varie escogitazioni di filosofia della religione.

La riduzione della religione a una forma (composita o spuria) dello Spirito o a un momento trascendentale dell'Atto spirituale, si muove nell'ambito della doppia esigenza trascendentalista e umanistica, comune a tutte le correnti dell'idealismo moderno. Questo doppio presupposto (ch'è forse in contrasto in-

terno: ma non ci fermiamo ad approfondire questo punto, ch'è però essenziale) non lascia della religione e del Cristianesimo che il nome, negando la realtà dei termini del rapporto religioso, Dio e gli uomini, sopprimendo qualunque cosa trascenda l'atto di coscienza, umanizzando e naturalizzando il soprannaturale, livellando e relegando nel ciarpame empirico le religioni ed il Cristianesimo: ma dissolvendo anche ogni concretezza in quella purissima astrazione ch'è il trascendentale.

Non occorre molto per accorgersi quanto sarebbe ingenuo l'accogliere per perentoria simile impostazione del problema religioso. Sarebbe come un impostare il problema della nutrizione, riducendola alle sensazioni di gusto o alla conoscenza del cibo. Per scorgere i numerosi malintesi, provenienti da questi strani capovolgimenti prospettici dei termini del problema, basti considerare che la religione di cui l'idealismo discorre non potrebbe essere che la religione professata (diciamo così) dall'Io trascendentale: cioè, *mutatis mutandis,* da Dio!

Abbiamo avuto d'occhio — come si vede — le forme più radicali: dove perciò si rivela più piena e consequenziaria la logica di certe tipiche pregiudiziali. Ma è giusto avvertire e ripetere che in concreto ogni ricercatore e pensatore ha le sue speciali colorazioni, e che di fatto esistono varie piattaforme, su cui scienziati, storici e filosofi possono diversamente impostare le loro indagini. E resta impregiudicato il problema della possibilità e della legittimità di una scienza e di una storia non fenomenistiche nè relativistiche, e di una filosofia non idealistica nè razionalistica.

Solo che bisogna, in ogni caso, rimanere vigili sul giuoco sottile delle abitudini e delle *formae mentis,* che stingono sull'oggetto stesso. Ci si perdoni qualche esempio pedestre: l'atteggiamento scientista e culturale, non sempre il più adatto a capire la semplicità e l'umiltà, che pur sono il primo respiro dell'uomo religioso; il partito preso dell'ipotesi, che deve spiegare sempre tutto, e in modo sempre originale. Un altro esempio: in genere, lo scienziato o filosofo della religione, fermando l'attenzione sul contenuto, sulle idee ed i valori (interni) delle religioni, lascia ordinariamente fuori vista quello che è invece la soglia e il criterio (esterno) e la forza della religione rivelata storica: la credibilità concreta dell'origine divina. Senza dire poi che non è raro il caso di vedere scienziati e filosofi della religione, che ne parlano e ne sentenziano senza averla davvero vissuta: mentre non si permetterebbe a un sordo di giudicare di musica.

3. — Confrontiamo adesso, con queste impostazioni e le loro pregiudiziali implicite, quello che il Cristianesimo, anzi, concretamente, la Chiesa cattolica dice di sè.

Essa comincia col ripetere la parola di Cristo: O con me o contro di me.

Dal suo punto di vista, il confronto tra le altre religioni e lei non va fatto sulla base di un concetto generale, minimale ed estrinseco e neutro. La religione cristiana assume di essere l'unica vera, la religione senz'altro; ai suoi occhi le altre sono o tracce e avvicinamenti che a lei si riferiscono, o false re-

ligioni demoniche che a lei si oppongono. Assume di essere, non soltanto la unica vera, ma l'unica storica: il corpo e la dilatazione stessa della Città di Dio nell'unica e irriversibile realtà storica.

Dal suo punto di vista, il confronto tra la filosofia e lei non va fatto sullo stesso piano. La religione non ambisce, davvero, a preparare immaginosamente dei filosofemi! Se, in un certo senso, è filosofia, è anche pratica, vita, culto, società, realtà. Implica così atti, come fatti, valori, facoltà dinamiche, fine reale, esseri; così essenze, come persone, con essere, dover essere e poter essere. Ha le dimensioni, non soltanto della scienza, ma anche della vita, della storia, anzi del dramma. Parla, non tanto alla filosofia o alle filosofie, quanto ai filosofi: dai quali esige una risposta concreta; nei quali scopre sempre un concreto atteggiamento religioso, scelta segreta della loro anima. Si mette al centro, non del concetto uomo, ma della storia concreta dell'umanità, implicante di fatto l'elevazione al soprannaturale e il peccato originale, con la carità di Dio e la libertà degli uomini.

4. — Il confronto tra i presupposti della Scienza, della Storia delle religioni, della Filosofia della religione (nelle forme a noi più vicine) e il punto di vista della Religione (nella concretezza cattolica) è tale certamente da disorientare.

Eppure il miglior mezzo per intendersi è quello di dissipare previamente i malintesi e di non celare i sottintesi nè la realtà delle reciproche pretese. Ma intendersi si può, e si deve.

Sulla possibilità e sul dovere della discussione è fondata da secoli l'Apologetica. Sul problema dell'apologetica, come anche sui problemi connessi dalla religione naturale e dei motivi di credibilità, occorrerebbe discorrere ampiamente: ma non è compito di questa nota. Nè è suo compito indagare i rapporti tra apologetica, filosofia cristiana e Teologia (creazioni caratteristiche del granello di senape evangelico crescente sull'*humus* di questo mondo). Una cosa soltanto va qui posta in rilievo: che la Chiesa cattolica, così sicura nella sua assolutezza, ha sempre cercato e incrementato la discussione, riconoscendo anzi e difendendo per definizione dogmatica la ragione, ch'ella d'altra parte ha sempre sollecitato all'esplorazione del suo mistero vivente.

Ma, daccapo, sul senso, dei limiti, sui metodi, sui fini della discussione bisogna esser vigili. Un mezzo secolo di critica filosofica e di fini e vive analisi psicologiche non dovrebbe esser passato invano.

Per discutere — si dice — bisogna « porsi sullo stesso piano », scendere sullo stesso terreno. Ecco proprio qui la possibilità che risorga il gioco dei malintesi. Scendere sullo stesso piano significherebbe forse rinunziare al proprio punto di vista? abbandonare il più per chiudersi nel meno? ridurre *a priori* il proprio contenuto vitale a elementi teoretici, o psicologici, o naturali, o naturalistici, o umanistici, o fenomenici?

Deve, chi più ha e più sa, per farsi intendere da chi ha e sa meno, lasciarsi incapsulare nelle prospettive più anguste, nel daltonismo esclusivista di quest'ultimo? Che si direbbe di un musico che, per discutere di musica con

un fisico, si chiudesse preventivamente e per sempre nella meccanica delle onde sonore? di un filosofo, che, per polemizzare con uno scienziato, si chiudesse definitivamente nella di lui mentalità? di uno storico, che, per giustificarsi agli occhi di un naturalista, riducesse il suo contenuto a classificazioni e leggi generali costanti? di un giudice, il quale, per farsi comprendere da un fenomenista o da un idealista, si obbligasse a non parlare di uomini reali o responsabili, ma solo di fenomeni e di categorie?

Queste sono alcune delle tante analogie che ci possono soccorrere: analogie desunte dall'ordine naturale (che è già così vario di piani); perchè musico, filosofo, storico, giudice, ecc., appartengono alla sfera della natura e della ragione. Sì: ma non di certi naturalismi e razionalismi. È bene ricordare che il Cristianesimo è stato sempre il migliore alleato del buon senso nel restituire alla natura e alla ragione la loro ampiezza ed apertura, contro le tante e pervicaci angustie dello scientismo, dello storicismo, del fenomenismo, del razionalismo, dell'irrazionalismo, del materialismo, dell'idealismo, dello spirito di sistema. E uno dei compiti dell'apologetica e della filosofia cristiana è stato ed è quello di sollecitare i filosofi delle varie scuole a uscir fuori dai loro cancelli e ad aprirsi alla realtà totale in tutte le sue dimensioni e con tutte le sue incognite, a riconoscere l'ordine del mondo e della vita, l'anima e Dio: e a rintracciarvi il dovere del rapporto personale ch'è la religione, e la possibilità di quell'ulteriore intervento personale di Dio che è la Grazia e la Rivelazione (1).

Eppure il cristiano apologeta o filosofo non si ferma nè si chiude qui: come da qui non era effettivamente partito (come, analogamente, neanche il matematico è partito assolutamente e di fatto dagli assiomi e dai primi teoremi, che sono l'inizio ipotetico e di diritto della sua scienza). La sua fede vissuta lo mette in grado di additare, ai suoi fratelli sbadati o irrequieti, nella stessa natura attuale dell'uomo, certe realtà sconcertanti (il dolore, l'errore, il

(1) La discussione apologetica rivendica dunque una filosofia contro altre filosofie; una filosofia teocentrica contro una filosofia antropocentrica; una filosofia aperta a Dio, oltre l'apriorismo... umano. E non le è difficile mostrare la fallacia di certe antinomie (quasi il soprannaturale debba essere o estraneo e inutile, o costitutivamente umano; quasi Dio trascendente debba annullare le creature, per il che ci si debba precipitare in una terrestrità assoluta; quasi di fronte alla ragione intesa come ragione umana, non ci sia che l'irrazionalismo inteso come cecità passionale o come assurdo...) e le malizie di certe grosse e vaghe parole (come « sistema », « natura », « ragione », « immanenza », « autonomia »...) Storicamente, l'apologetica ha valorizzato e approfondito una speculazione precristiana; il Cristianesimo ha dato, per dir così, il collaudo alla filosofia rivelatasi più solida e capace. L'esempio più tipico ci è offerto da S. Tomaso, che fa la filosofia aristotelica preambolo al Cristianesimo, rendendola più coerente a se stessa, epurandola cioè in virtù dei di lei stessi principî fondamentali. Si può dimostrare che il soprannaturale cristiano, lungi dal negare o dal violentare la ragione, ne rende sano l'esercizio, facendole da guida negativa, epuratrice e stimolatrice; come poi la feconda e ne corona le analogie convergenti, con la sua integrazione rivelatrice.

Ma non sempre l'apologetica si è mantenuta alla stessa altezza. Alle volte, nel suo parlare *ad hominem* e nell'angustia dell'urgenza, ha seguito gli avversari nella loro mentalità, in modo da assumerne quasi i limiti, e si è fatta quasi rimorchiare dalle loro iniziative.

male), nella stessa storia certi fatti straordinarî stranamente connessi (profezie, miracoli), nella realtà intima e quotidiana esigenze ed esperienze singolarmente profonde: tracce, semi, preludî convergenti e reali di un *ordo gratiae* da decifrare, ravvisare in un tutto vivo, accettare, mediante catarsi morale e docilità spirituale: accettare, come un invito a varcare la soglia della Fede, ad aprirsi alla luce e alla forza della concreta Rivelazione cristiana. Or tutte queste indicazioni e sollecitazioni l'apologista può farle, perchè egli, per scendere, è partito dall'alto, dal più e dal meglio, dal tutto concreto, e perchè può scoprire e fare scoprire tracce, semi, preludî, inviti esterni e interni della Grazia.

La sua discesa, dunque, è una tattica della Carità: uno scendere per far salire. Non è un cadere nei tranelli delle pregiudiziali altrui, negli equivoci delle loro impostazioni tendenziose; non significa una secolarizzazione del contenuto, un ridurlo a dimostrazioni teoriche astratte o un sequestrarsi nel limbo della mera, ipotetica religione naturale; non è un raffreddamento intellettualistico da scuola o cattedra; nè un supercializzamento anodino di quel problema religioso che è sempre drammatico e meritorio e dove ci vuol sempre il dito di Dio. Certe apologie del Settecento, — come press'a poco quella del maestro di Kant, Martino Knutzen —, staccate dalla linfa della Chiesa vivente e respiranti l'atmosfera dell'illuminismo anglo-franco-tedesco, col loro ottimismo facilone e la loro presunzione boriosa, col loro oblìo di quello che c'è di tragico e di paradossale nella realtà e di quelle che sono le vere difficoltà e lotte per la fede, rassomigliano troppo al razionalismo deista per superarlo davvero, e precedono di poco i capovolgimenti e le negazioni della successiva rivoluzione degli spiriti.

5. — Secondo la Chiesa, noi siamo già di fatto in un piano storico provvidenziale gratuito. Or un sintomo di ciò sarebbero le effettive e sempre risorgenti inversioni e trasposizioni del soprannaturale nello stesso mondo profano.

Il pensiero e l'azione del mondo « profano », non solo pretendono all'assolutezza, non solo hanno esigenze etiche e religiose naturali, non solo possono organizzarsi in armate entità storiche con pretesa di unicità e di esclusione religiosa (esempî vistosi il Mazzini e il bolscevismo): ma sono effettivamente travagliati da una sete mistica (o pseudomistica): da un sogno (più o meno torbido) di divinizzazione. Come lo scienziato coinvolge in realtà una filosofia vera o falsa); come nel filosofo opera un atteggiamento etico (buono o meno); come chi agisce implica un atteggiamento religioso (o irreligioso): così, analogamente, in ogni vita e nel di lei centro religioso agisce, di fatto, un fermento mistico (schietto o intorbidato).

L'umanesimo del Rinascimento si svela meglio — in quel suo aspetto che è ribellione anticristiana — nella tendenza a divinizzare l'uomo. I fermenti più efficaci del naturalismo stanno nella mistica panteistica. Nel costituirsi delle varie autonomie, p. es. delle scienze fenomeniche, dell'economia, della filosofia razionalista..., opera anche, indubbiamente, il desiderio di trincerarsi nel terrestre, per l'instaurazione di un *regnum hominis*, dove si dà valore assoluto

alla potenza, all'utile, all'edonismo, all'organizzazione statale e tecnica. Certo dinamismo del romanticismo e dell'idealismo punta sul potenziamento esclusivo e sulla divinizzazione dell'individuo, dell'atto e dell'attimo. Le correnti materialistiche sono animate dall'ambizione totalitaria di dissolvere il più nel meno, di sconsacrare l'alto, conferendo al basso una torbida istanza mistica. Chi non ricorda poi la Dea Ragione e il culto dell'Umanità? E chi potrebbe intendere a pieno l'ultimo secolo di filosofia, da Hegel e Schopenhauer sino a noi, senza i fermenti teologici della Trinità e del peccato originale? Il dramma più significativo del mondo moderno, il *Faust*, è pieno di questa sete del trasumanare, verso il basso o verso l'alto. Non alludiamo neanche al Superuomo. Tutta la letteratura dell'Ottocento e contemporanea svela all'occhio esperto simili pretese e irrequietudini (connesse ad affini tormenti e difficoltà) in una gamma sterminatamente varia. E il motivo dell'immanenza, confessato e proclamato dalla nostra filosofia idealista addirittura come la molla della storia dello spirito moderno, non è che questo capovolgimento religioso, in cui la negazione è strettamente congiunta alla pseudomistica. E in tutti gli *Schlagworte* e le frasi fatte, che formano l'insegna delle varie correnti, in tutte le varie ondate polemiche, nelle stesse varie formulazioni delle difficoltà a credere, l'occhio della Chiesa, l'occhio di un Santo, non stentano a ravvisare un sintomo o un pretesto, in cui si rivela o di cui si arma un concreto atteggiamento religioso, una risposta o ripulsa a Dio.

Tutto ciò consiglierebbe a ritornare alla concezione agostiniana della storia.

6. — Dopo queste varie considerazioni, siamo meglio in grado di misurare l'astrattezza di chi imposta il problema religioso riducendo l'essenza della religione (o addirittura del Cristianesimo) a una categoria, e gli equivoci radicali che si annidano in tale impostazione.

Prendiamo delle categorie in senso idealistico-trascendentale.

Sia una forma dello spirito in senso crociano. Checchè si dica, queste forme rassomigliano un po' a dei rubinetti che versano alternativamente o intuizioni, o giudizî, o atti economici o etici: sempre divinamente freschi dei valori di bellezza, o di verità, o di utilità, o di bontà, ch'essi trascendentalmente creano. Non saremo lontani dal vero riconoscendo in tali forme il travestimento e l'aggiornamento delle antiche facoltà della filosofia tradizionale. Or se ci fosse una forma religiosa, non potrebbe che versare atti religiosi, perennemente, automaticamente schietti. In Gentile la cosa è diversa, perchè si parla di momenti dialettici e più dialettico è il ritmo tra valore e disvalore. Ma anche in lui, il momento non può che fare quella sua funzione, e sempre divinamente bene. Altrettanto si deve dire per gli altri tentativi, soprattutto tedeschi, antichi o recenti, di assegnare alla religione un organo, diciamo così, trascendentale, nell'attività sentimentale, o etica, o nel porre, o nel darsi, o nel cogliere *sub specie personae*, o nel valorizzare, o nel tragicizzare, e così via (si pensi a Schleiermacher, Ritschl, Hermann, ecc.). Anche il credere (il *Glauben*), come atto realizzatore della religione o della religiosità, come un saltare tra-

scendentalizzato, ha gli stessi sottintesi: di esser sempre un'attività immanente, pura ma in fondo psicologica, e di non poter fare una *discretio spirituum* tra le religioni demoniche o le superstizioni e la religione del vero Dio.

Forme o momenti razionali o irrazionali: poco conta, per questo riguardo. Se le categorie teorètiche, per la dominante preoccupazione gnoseologica, hanno anche il limite di non potere dar conto dell'agire e della concretezza morale e dei rapporti personali, le altre peccano d'irrazionalismo e sono anch'esse soggettive, senza possibile discriminazione concreta tra bene e male e senza possibilità di spiegare la concreta società religiosa.

Simili forme o momenti sono proprî poi, non degli uomini, ma dell'Io. Nella formidabile astrattezza dell'Io trascendentale non può avere alcun senso parlare di amore, sacrificio, libertà, dolore, morte: cose tutte che riguardano gli individui. Impossibile altesì l'errore, il male, il peccato. E se la religione fosse possibile solo... in una realtà con uomini, Chiesa e Dio? E se il Cristianesimo, e in fondo le stesse altre religioni, si rivolgessero proprio a un'umanità tragicamente decaduta?

Solo a poco a poco ci andiamo avvedendo della sorniona pregiudizialità di queste impostazioni astratte, generiche, *überhaupt*. Se il problema della conoscenza lo impostiamo sulla « conoscenza in genere », che abbraccia il conoscere divino e l'umano, e che non tiene minimamente d'occhio gli individui conoscenti coi loro atti, limiti, storia, memoria, ecc., sfido io a uscir fuori dalla polemica immanentista! Se per ragione, se per stato, intendiamo l'essenza e l'ideale della Ragione e dello Stato, unicizzati, perfetti per definizione, noi non incontreremo mai su questa via... il peccato originale nè l'attuale: e neanche i reali uomini ragionanti o sragionanti, nè i singoli stati storici. Ragione e Stato avranno sempre tutte le ragioni e tutti i diritti; e sarà difficile innestarvi il bisogno della Rivelazione o della Chiesa. E la Ragione, che così (sia pur con i soliti equivoci d'antropomorfizzare Dio e di divinizzare l'uomo) è la verità stessa e Dio, non può non essere autonoma; e la libertà, sullo stesso piano prospettico, non può essere che la libertà della ragione (non degli individui), la ragione stessa! E così via. Ma è l'impostazione, che vizia *a priori* i problemi, o che li proclama addirittura inesistenti, o... « empirici ». Sicuro: infatti quello che non è trascendentale, è empirico, cioè illusorio o almeno fenomenico, ed impuro e improprio ed inconsistente: così l'io empirico, — che, invece, agli occhi del buon senso e nostri, è ben più reale e responsabile dell'Io trascendentale! Ma la religione ha senso proprio per gli uomini reali.

Ed ecco l'idealismo che, per riprendere contatto con la realtà, moltiplica le elasticità e le arguzie dialettiche, tentando d'introdurre le categorie del concreto e persino del soprannaturale: travestendo l'anima reale da momento soggettivo (Gentile) o da interiorità (Carlini), ecc.; sublimando l'azione e la storia in filosofia; sformando l'errore, il peccato, il dolore, la conversione, la grazia... in nebulosi mostri metafisico-gnoseologici, in momenti dialettici terribilmente astratti, ingoianti automaticamente ogni atto e valore, e destinati a venire non meno automaticamente e universalmente superati e sconfitti dal momento successivo; facendo volatilizzare la morte in un *Todesproblem* con la sua brava fenomenologia...

Più facile è cogliere l'astrattezza e l'equivoco delle categorie empiristiche, in cui certi famosi scienziati e storici hanno ridotto l'essenza della religione. Categorie impure, arbitrarie e mal definite, di cui esiste ormai un campionario naturalistico-biologico-psicologico-sociologico, sforzantesi d'imbrigliare — neutralmente, irreligiosamente, estrinsecamente, parzialmente — questo o quell'aspetto del « fenomeno religioso » in genere, in questo o quel *minimum* astratto caricaturale, in sistemi necessariamente e vanamente succedentisi come le mode, e più o meno tendenti a squalificare la non capita religione nel grottesco, nel magico e nel patologico.

Non avremo forse tutti i torti a conchiudere che gli antichi, presunti astrattisti, lo erano meno dei moderni; giacchè le astrazioni degli antichi si riferivano sempre alla realtà concreta degli individui, mentre le astrazioni del fenomenismo scientista o storicista e dell'idealismo oggettivo o trascendentale, fatte oggetto e fine a se stesse, li soppiantano. La colpa non è dell'astrazione, necessaria alla scienza e alla filosofia, ma della pretesa di ridurre la realtà all'umano conoscere scientifico e filosofico, reso ipostasi.

7. — Già la più povera religione positiva, se vissuta davvero (e si può credere che per ogni anima, anche tra i cosidetti selvaggi o primitivi, anche sotto la crosta delle più opache superstizioni, c'è possibilità di contrasti, confronti, scelte, — e non solo con le voci più o meno germinali della ragione e della coscienza, ma ancora con le tracce della rivelazione primitiva —, che scuotono e impegnano la buona fede e dànno spazio al compito della buona volontà etica e religiosa) è assai più ricca di tutti quanti gli schemi della scienza delle religioni; abbraccia insieme le varie categorie escogitate sin qui (dalla magica e dall'animistica all'etica, dalla psicologica alla sociale, dalla sentimentale alla mitologica e alla culturale, ecc.), e contiene qualche altra cosa ben più profonda e specifica (come: la coscienza del peccato, il bisogno del sacrificio e della preghiera, ecc.).

Che dire poi del Cristianesimo? Esso abbraccia, suppone, impegna tutto l'uomo, in tutta la natura e la società e la realtà, con Dio, e all'ordine naturale innesta il soprannaturale. Non si pensi, per carità, a una tavola di categorie; tanto meno, di categorie dalla dimensione psicologica o gnoseologica! Qui siamo nell'ordine della realtà in tutte le sue dimensioni, e, più squisitamente, nell'ordine dei rapporti personali. Già la più povera delle relazioni personali tra uomini fora e scompiglia i castelli di carta trascendentali e suppone e impegna tutta la complessa e concreta realtà. La disparità tra i due ordini, l'ordine della Filosofia e quello della Religione, (disparità che può divenir contrasto se la Filosofia è scientista o idealista) non potrebbe poi essere maggiore, se si pensa che l'unicità miracolosa del Cristianesimo s'incentra nel rapporto personale con la Persona divina del Cristo, rivelatore, mediatore, redentore. Si ricordi il risveglio di Agostino dalle astrazioni del Neoplatonismo. Si ricordino gli equivoci dello Gnosticismo, mostruoso ibridismo di (brutta) filosofia e di (peggiore) religione.

Un rapporto personale, però, può benissimo non superare l'« ordine na-

naturale » (pur essendo già più che un rapporto... di simboli algebrici, o di concetti, o di momenti trascendentali). Or, alla prima disparità, tra religione (naturale) e filosofia, (disparità, che, ripetiamo, diventa contrasto solo nel caso dell'idealismo, il quale riduce tutto a momenti dell'attività filosofante), se ne aggiunge un'altra: per la presenza del Soprannaturale, affermata dal Cristianesimo. (Non si confondano le prospettive, identificando la prima e la seconda disparità !) La seconda è piuttosto una distinzione — tra ordine naturale e ordine soprannaturale —; ma non una contraddizione: se non per una metafisica panteista e determinista (che nega a Dio la libertà della creazione e della grazia) e per una gnoseologia idealista (che, non riconoscendo i limiti della conoscenza umana, non ammette il mistero, e, riducendo la vita dell'uomo all'atto e al metodo della scienza e della filosofia, non ammette la fede). Non è compito mio indugiare nel chiarimento di questi errori e di questi malintesi. Si osservi piuttosto lo strano contegno del Cristianesimo e della Chiesa, a proposito del soprannaturale. In nome di questo, essi intimano la rinunzia a tutto, ma, insieme, obbligano a tutto, consacrandone la riconquista.

La Chiesa, conoscendo il *donum Dei* e vivendo della totalità per l'*unum necessarium*, non teme di esprimersi in modo paradossale e sconcertante contro la « sapienza di questo mondo ». Ai tempi di San Paolo come oggi l'uomo può cedere alla tentazione di far consistere la vita e il fine della vita nella cultura: indugio aristocratico, scambiato in etiche antiche e recenti pel dovere e per la salvezza; soddisfazione umana, che fa dimenticare la nuda e semplice ascesa a Dio. Questo umanismo della cultura non è del resto che una delle tante soste e diversioni nei mezzi resi fine: come l'arrestarsi e il chiudersi nel piacere, nell'interesse, nel successo, nel corpo, nella passione, nell'attimo..., nel proprio io stesso. Ed ecco la paradossale pedagogia divina comandare la rinunzia a tutto, la rinunzia a se stesso, l'umiltà, la povertà, la croce; e, nell'ordine intellettuale, ecco la nullità culturale del Vangelo e lo scandalo del mistero. Contro l'aggrapparsi all'esclusivamente terrestre e all'esclusivamente umano e psicologico, oscuramente e torbidamente idoleggiati, pretesti dell'egoismo reale, la giustizia e la carità personale di Dio sollecita, spoglia, dona; esige l'umiltà della fede, del distacco, dell'obbedienza: la prontezza a morire alla ragione e alla natura dell'uomo vecchio, a se stesso, disordinatamente amati; esige il volgersi docile alla Sua Parola; sottopone alla prova e alla difficoltà il figlio che se n'era fatto dei pretesti per la ribellione. Vuole Dio farsi scoprire e ritrovare nell'impotenza augusta del dovere, nella debolezza e nella croce del Cristo, nella fralezza corporea della visibile Chiesa Madre, nell'insuccesso, nell'oscurità intellettuale, *per speculum et in aenigmate*, insieme agli ignoranti, ai fanciulli e ai deboli: vuole farsi cercare con prontezza totale e con purezza d'amore, con sforzo meritorio, contro le seduzioni e le malizie dell'egoistico e dell'urgente. Questo, Dio lo chiede, non all'astratta e generica natura o ragione, ma all'anima individua, così attaccata al suo povero sè. Cos'ha infatti ella, che non abbia ricevuto? E non è giusto dar credito a Lui, datore d'ogni lume, anche quando le apparenze momentanee (i marosi della vita e della storia, le ipotesi delle scienze naturali e filologiche...) gridassero contro di Lui?

Ma all'umiltà della rinunzia deve aggiungersi l'umiltà dell'integrazione, che l'uomo, ogni uomo, per comandamento e invito della Provvidenza, deve chiedere e cercare in tutto, in sè e fuori di sè, nella stessa ragione e nella stessa natura. Integrazione, che di tutto fa mezzo per la salvezza; che aiuta il culto con la Teologia, la Teologia con la filosofia (come la filosofia con la scienza, e un senso con l'altro, e le facoltà tra di loro); che congiunge la fede con le opere, la grazia con la volontà, la Scrittura con la Tradizione, il misticismo con l'ascetismo e la carità, la semplicità con la prudenza; che dà attrito, stimolo e merito con le stesse difficoltà; che salva dai pericoli del misticismo quietista o romantico e del protestantesimo, col dovere della carità militante e con la disciplina e con il diritto della società, della tradizione e dell'autorità; che restituisce a Dio la creazione e il quotidiano: svelando il piano dell'Incarnazione, in Gesù e nella Chiesa.

L'amore di Dio, l'amore a Dio, l'amore a sè, nel dramma libero intimo di ogni anima angosciata dalla morte e chiamata all'immortalità (non il rapporto gnoseologico tra l'io empirico e l'Io trascendentale), che prende quotidianamente il suo posto nel dramma della storia per o contro il regno di Dio dalle prospettive infinite (non la culturale storia etico-politica, irresponsabile binomio oscillante tra la subordinazione e la giustapposizione): è questa la realtà religiosa. Chi non sale, aprendosi a Dio in Cristo, mediante la Chiesa visibile e nella Chiesa invisibile, si chiude nell'orgoglio sterile e tormentoso, scende. Le varie forme o facoltà dell'essere spirituale, le diverse attività e istituzioni della vita terrestre, lo stato e le sue varie forme, non sono di per sè diaboliche o divine; è il chiudersi esclusivo in esse che mutila o capovolge l'ordine e fa il peccato; è il senso dinamico discendente o ascendente, che le rende ostacoli, o mezzi e gradini. Dinanzi a questa dialettica grandiosa, tutti gli altri giuochi dialettici tra forme e momenti, tra êre e correnti superindividuali non sono che storture e caricature di reminiscenze e d'indovinamenti del vero; non sono che acrobazie sistematiche ottenute con parziali prospettive astratte: somigliano a rigide e naturalistiche mitologie dello spirituale; fanno pensare a idoli e pretesti.

CARLO MAZZANTINI
libero docente di Filosofia e incaricato di Filosofia teoretica nella R. Università di Torino

IL CONCETTO FILOSOFICO DELLA REALTÀ CREATURALE E IL SUO SIGNIFICATO RELIGIOSO

Contro la legittimità filosofica del concetto di *creatura;* contro la legittimità filosofica, cioè, del concetto d'una realtà che *riceve* tutto il suo essere, eppure lo *possiede* in proprio, ancor di recente parecchi hanno polemizzato con singolare vivacità; o che ne concludessero a una reiezione totale della nozione stessa di creatura, o che invece ne rimandassero l'uso legittimo alla sfera dello « irrazionale ». Le considerazioni schematiche, che in questa breve nota mi propongo di fare, si muovono nell'àmbito della filosofia teista e creazionista; più precisamente, della forma intellettualistica e neoscolastica di tale filosofia; più precisamente ancora, della forma tomistica; e toccheranno i seguenti punti:

I. - La necessità razionale e la piena validità del concetto filosofico di sostanza finita e contingente;

II. - La necessità razionale e la piena validità della dimostrazione filosofica concludente all'esistenza della Sostanza Infinita e Necessaria, come *creatrice* di quella *creatura;*

III. - Le caratteristiche della realtà creaturale, in genere;

IV. - Le caratteristiche della realtà creaturale dello spirito finito;

V. - Il significato religioso naturale di questo concetto;

VI. - La possibilità, filosoficamente dimostrata, d'un significato religioso soprannaturale (che può essere positivamente attestato solo dalla Rivelazione).

Ma prima facciamo alcune brevissime considerazioni metodiche.

Non ci è possibile tracciar qui le linee d'una confutazione del pregiudizio idealistico, che evidenza oggettiva non possa esservi per il pensiero se non quando e in quanto esso ponga, costituisca, o addirittura crei il suo oggetto. Mi basti rilevare soltanto due fra le contraddizioni e assurdità insanabili, nelle quali inestricabilmente si avvolge tale dottrina: 1) essa pretende

rivelare la natura propria del pensiero come a se stesso si rivela nell'autocoscienza; ma una tale ragionevole pretesa è contradittoria con l'altra (questa, veramente, assurda pretesa!) che nulla possa manifestarsi secondo la sua natura, ma ogni natura sia invece *posta* (fatta essere reale e fatta essere quella che è) dall'atto che la manifesta; 2) poichè l'oggetto inizialmente appare come *dato*, occorre affermare che la produzione di esso sia *inconscia* (cfr. specialmente il Fichte), staccando cioè la produzione dal vero e proprio constatare, o distruggendo quest'ultimo.

Stabilito invece che l'*evidenza razionale* d'un oggetto non implica affatto il suo « esser posto » da quell'intelletto al quale esso si rivela, ma un poter essere ricostruito manifestativamente nel concetto; stabilita così l'antecedenza dell'*essere* al *pensiero* e alla *verità*, non pretenderemo dedurre l'oggetto che si tratta di spiegare, domandandoci come in virtù della nostra spiegazione potremmo farlo essere... supposto che non fosse; lasceremo invece che esso dispieghi, riveli se stesso al nostro attento considerare, costruendo nel pensiero non la realtà stessa, ma il suo mezzo manifestativo.

I.

La natura (esistente contingente) rivela se stessa al pensiero, qualunque oggetto si consideri, fuori o dentro di noi. Esistono le realtà extramentali, esiste la nostra mente; esistono le sostanze, le qualità, le relazioni, in diverse maniere, che tutte rientrano in quella nozione trascendentale di *essere*, la quale emerge, per astrazione intellettiva, come orizzonte indefinito d'intelligibilità. Esistono, tutti questi reali, e non sono l'esistenza; mentre pure tutto ciò che essi sono è una partecipazione all'esistenza, un modo di potere esistere. Il loro esistere è l'*attualità della loro essenza*, non (kantianamente, o herbartianamente) un puro « esser posti » in un'esperienza attuale o possibile. La loro essenza si rivela all'intelletto come un *potere esistere*, che perciò appunto è anche un *poter non esistere*; ragion di sè quanto all'essere quello che è, ma non quanto all'effettivo esistere; esistente in virtù d'una ragione (causa) altra da sè: *realtà creaturale*.

Siccome tutte le categorie dell'essere fanno capo alla categoria di *sostanza*, così diremo che tutte le sostanze a noi direttamente note sono *contingenti* e *finite*; la loro contingenza manifestandosi indissolubilmente connessa con la la loro finitezza, cioè col loro *ricever* l'esistenza entro certi *limiti*, secondo una certa potenzialità a cui è contingente (appunto perchè si tratta di potenzialità) l'*essere*, o *non essere*, *attuata*.

II.

La *filosofia* è essenzialmente dottrina degli *universali supremi*; *trascendentali* e *categorie*. Come *metafisica*, è dottrina di tali universali supremi in quanto universali *nell'essere*: principî supremi del reale. Ma si tratta di universali intelligibili; ragione di se stessi, o dipendenti da ragione altra da sè.

Ora — già lo abbiamo notato — l'attuale esistenza (la quale non è se non la pienezza e perfezione della realtà) non ci si manifesta come implicita in nessuna essenza a noi nota; sempre invece appare in certo modo « donata »; e alla riflessione analitica si manifesta relativa ad Altro; che infine non può essere se non l'*Esistente Necessario.*

Questo ben noto, tradizionalissimo procedimento argomentativo (dimostrazione *cosmologica* dell'esistenza di Dio), noi lo riteniamo pienamente e perfettamente valido; ma non è qui il luogo di difendere *ex professo* questa validità. Piuttosto giova insistere sull'impossibilità, per ogni intelletto finito operante con la sola sua potenza naturale, di cogliere quale sia la natura di quel *Supremo Esistere,* senza del quale nessun ente finito potrebbe esistere. E ciò tanto più in quanto molte tendenze recenti sostituiscono un concetto di Dio come Assoluto Valore al concetto di Dio come Assoluta Esistenza, appunto (in parte, almeno) perchè rifuggono dall'attribuire a Dio un tipo di esistenza, che più o meno esse avvicinano, proprio, al tipo di esistenza creaturale. Laddove il rapporto di analogia, in questo caso (come in ogni caso che riguardi la Natura Divina) implica molto maggiore dissomiglianza che somiglianza, senza togliere tuttavia la reale somiglianza.

Quel rapporto che ogni ente finito ha con la sua esistenza, in quanto e mentre esiste, l'Esistenza Infinita lo ha con se stessa; ma appunto perciò esso diventa qui un rapporto necessario (puramente ideale, senza distinzione reale) fondato sul principio d'identità. Per Dio e per Dio soltanto, l'esistere s'identifica con l'essere ciò che Egli è; la Sua attualità col Suo poter essere; non vi è in Lui alcuna possibilità la cui passata non-realizzazione possa eventualmente esser rimpianta, nè alcuna possibilità la cui realizzazione futura possa soltanto essere sperata.

Per il mondo (complesso delle creature esistenti) le cose vanno in modo infinitamente diverso.

III.

Le creature sono fin dall'inizio ciascuna secondo la sua natura; sono potendo non essere, valgono potendo non valere; e sono quello che sono, valgono quello che valgono, possono quello che possono, per altrui (divina) virtù.

Nella loro finitezza, e per questa loro finitezza stessa, sono suscettive di mutare; di trasformarsi l'una nell'altra, e di trasformarsi ciascuna accidentalmente, rimanendo sostanzialmente la stessa. Nè ogni mutare si riduce a un mutare qualsiasi; lo *sviluppo* è un mutamento che perfeziona l'essere che muta, lo salva, realizzando pienamente ciò che in origine è solo abbozzato.

Ma anche assicurato il pieno suo naturale sviluppo, ogni ente è sempre capace di indefinitamente mutare; non solo in modo proporzionato alle sue potenze naturali, ma in modo anche a queste eccedente (purchè non sia con queste repugnante, incompatibile). Come la natura è creata, può sempre essere elevata; nella sua creaturalità evidente è la radice della sua evidente elevabilità (a ciò che direttamente non repugni alla natura stessa, la quale verrebbe in

tal caso abolita e sostituita, non propriamente elevata). E tuttavia: 1) la elevazione è sempre ricevuta, partecipata, nei limiti di quella determinata natura, i quali rimangono sempre come base sostanziale di tale qualità sovraeccedente; più in genere, come atto primo in cui si radica tale atto secondo; 2) tale elevazione sembra altresì dover essere eccezionale.

A meno che (per questo secondo punto; il primo non è suscettivo di alcuna riserva) nella natura medesima ci fosse, o da essa naturalmente emergesse in un certo momento, qualche cosa di più che la semplice non-repugnanza ad essere elevata; perchè in tal caso l'elevazione, pur non essendo punto necessaria, potrebbe senza contraddizione divenire normale, rispondendo a una tendenza che emerge dalla stessa normalità di tale natura. E potrà accadere allora che, a servigio di questa natura normalmente (non necessariamente) elevata, diventi normale l'elevazione di altre nature inferiori.

La *realtà* di tutto questo è problema squisitamente religioso (in senso soprannaturale) e teologico; ma la sua possibilità è problema filosofico: essendo tale possibilità fondata sulla natura intelligibile dell'essere partecipato, e cioè dell'essere creaturale.

IV.

Ogni ente, per quanto finito, è capace di entrare in rapporto con qualsiasi altro ente creato; tale sua capacità significa una certa presenza virtuale (puramente potenziale, non attuale) di tutti gli enti, reali e possibili, nella sua stessa *ben circoscritta* entità finita. L'ultimo fondamento è però da cercarsi nella relazione trascendentale all'Infinito Creatore.

Ma l'ente finito *materiale* ha una limitazione sua propria e caratteristica, la quale consiste in ciò, che tutti gli enti altri da lui sono fuori di lui, spazialmente esterni; non può averne in sè l'essenza ideale, la forma; non può conoscerli, e quindi neppure amarli. Come, del resto, nella stessa unità della sua sostanza, esso ha le parti l'una fuori dell'altra; non può quindi riflettere pienamente su se stesso, pensarsi, amarsi.

Invece l'ente finito *spirituale* non è spazialmente fuori di nulla; nè ha le sue parti l'una fuori dell'altra. Nella sua natura è un'ulteriorità virtuale indefinita, come attuale-potenziale, non puramente potenziale; e quindi un poter essere altro (idealmente) rimanendo sè (realmente). La sua immaterialità è fondamento della sua intellettività, o capacità di pensare.

Il pensiero vero e proprio, in senso stretto (qualitativamente, in certo senso infinitamente distinto dal senso e dall'immaginazione) pensa sempre l'*universale*, il *necessario*, l'*eterno*, come orizzonte intelligibile di tutto ciò che esso pensa; o in modo positivo (e allora attinge l'Infinito, ciò che l'intelletto umano non può, e anzi non può nessun intelletto creato con le sole sue forze naturali); o in modo negativo-positivo, e allora fin dal primo suo atto attinge l'essere indefinito puro coi suoi modi analogici, e le infinite relazioni deducibili (intelletto umano), o come sfondo di determinati universali innati (intelletto angelico). Questa ben nota dottrina è qui rievocata allo scopo di fare emergere la caratteristica speciale che deriva, alla « creaturalità » dello spirito, dal

fatto che esso pensa l'Essere trascendentale (indefinito): come primo astratto dalle immagini sensibili, qnando si tratta dello spirito umano. Questa speciale partecipazione della creatura spirituale all'Infinito, come *pensabile* e come *amabile*, fa sì che non possa esservi nello spirito repugnanza a pensare ed amare cosa alcuna, anche se non può con le sole sue forze arrivarci; la sua potenza obbedienziale specifica (come spirito) lo rende capace di essere soprannaturalmente elevato alla visione di Dio com'è in Sè.

Tranquillo nei suoi limiti ontologici, lo spirito è pure sempre idealmente oltre a se stesso, nel pensiero; in una ulteriorità che è *realmente* lui stesso, ma *rivelativa* con perfetta evidenza di altro da lui (e anche se stesso egli conosce come idealmente — non realmente — oltre a sè). Questa mera idealità egli a sè attrae, o ad essa egli si dona, con quell'amore che è frutto del sapere: volontà naturale slanciata inizialmente verso l'indefinito orizzonte del trascendentale essere, ma che poi con libera decisione, facendosi volontà deliberata, sceglie secondo un certo ordine nella pluralità dei beni finiti (gli stessi enti finiti, in relazione al volere).

Lo spirito non solo esiste, ma pensa ed ama esso stesso, realmente; non vi è soltanto pensiero ed amore in lui, quasi attraverso a lui, ponendosi in lui. I nostri pensieri sono la realtà della nostra finita sostanza, la quale mediante tali pensieri e volizioni è in un certo modo. Pure i nostri pensieri si rappresentano, e le nostre volizioni amano, qualsiasi oggetto, nella rappresentabilità dell'Essere — Vero — Bene trascendentale; e partecipa quindi al carattere indefinito (virtualmente infinito, infinito in modo negativo-positivo) di questo.

Come tutto, a qualsiasi sostanza finita, è donato (ciò che essa ha, ma anzitutto e fondamentalmente ciò che essa è), così la partecipazione speciale all'Infinito, nel pensiero e nel volere, è *realmente* nello spirito, e non vi è se non come *tutta donata* (donati anche tutti gli abiti e gli atti, coi quali essa si conserva, si sviluppa, si perfeziona). Sostanza di valore altissimo, lo spirito è; e tale esso si sa, e tale deve con libera volontaria decisione riconoscersi; — ma in quanto tale dignità è *tutta* donata, esso ha una consapevolezza del suo dipendere che ne fa in certo senso la più umile (perchè consapevolmente umile) di tutte le creature; consapevolezza iniziale non mai totalmente sradicabile, alla quale il libero volere è tenuto a dare il suo consenso, con la subordinazione volontaria a Dio, che è la salvezza di ciò per cui la subordinazione è relazione trascendentale, che permea di sè tutta quanta la sua realtà creaturale.

Il significato religioso del concetto filosofico di creatura sta nella sintesi armonica (non brutalmente, mostruosamente dialettica) di queste due evidenze: 1) l'*eccellenza* dello spirito creato; 2) l'*umiltà* dello spirito creato.

Ciò dal punto di vista della *religione naturale*, e della *religione soprannaturale*.

V.

Parlando della *religione naturale* come di una *virtù morale*, la quale dispone il volere umano in modo conveniente in rapporto con Dio, notiamo come essa costituisca medietà (in senso aristotelico) fra una certa forma di *su-*

perbia e una certa *abiezione*. La prima devia l'amore naturale di Dio polarizzandolo verso l'amore naturale di sè, e sconvolgendo così l'ordine: quasi che Dio fosse solo o principalmente strumento al proprio bene. La propria eccellenza è ancora intellettualmente riconosciuta come subordinata, ma non è più amata come subordinata, non è più umilmente ricevuta come dono da Dio; non è più amata perciò, in modo eminente e supremo (com'è creaturale dovere) nella Fonte Donatrice. L'abiezione devia l'amore naturale di Dio verso un disprezzo di sè che implica un allontanamento da Dio (temuto come subordinante, non amato come donatore); il valore è ancora riconosciuto (pur nella subordinazione) dall'intelletto, ma non è più amato come valore; non è compiacimento spirituale e gioia del bene donato, poichè l'empietà della creatura colpevole, vorrebbe, quel bene, averlo da se stessa, non riceverlo da Dio.

Amare Dio come donatore, e anzitutto in quella pienezza della Sua Bontà che lo rende capace di tutto donare; amare la propria eccellenza (nel suo grado) *come donata, perchè* (non solo *benchè*) tutta senza residuo dono di Dio; ecco, mi sembra, il principio vivificatore (anzitutto intellettuale) della religione naturale come virtù morale.

VI.

Senza religione naturale, nessuna religione soprannaturale è possibile; senza il trascendente Dio Creatore, il Cristo Redentore non vi potrebbe essere; vi può essere solo quella mostruosa caricatura che ci presenta, presentandosi come « inveramento » (!) del Cristianesimo, l'idealismo immanentistico di tipo hegeliano o neohegeliano. Non solo l'umanità nostra redenta ed elevata nel Cristo, ma la stessa Umanità Santa del Cristo è creatura: creatura eccelsa ed umile, gloriosa nell'obbedienza, obbediente nella gloria. A questo duplice solidale aspetto partecipa l'umanità di ogni cristiano; deve anzi, per salvarsi, liberamente (se ha uso di ragione) partecipare.

Su questo punto la Fede, e la Teologia rivelata, possono opportunamente (mi sembra) valersi dello strumento preparato dalla Filosofia, elaborando il concetto di *realtà creaturale*.

Ma qui si entra nel campo della Teologia rivelata, di cui è còmpito della Filosofia pura solo mostrare la possibilità razionale, concludendo la sua propria autonoma speculazione. Come ho, in questo brevissimo ultimo paragrafo, cercato di fare.

Dott. GRAZIOSO CERIANI

TEOLOGIA E DOTTRINA DELL'ANALOGIA NEL TOMISMO

La soluzione del problema circa i rapporti fra religione e filosofia non ha oggi alcun significato, se non è *inizialmente* impostata sul problema della *trascendenza*, il quale ha da fare i conti suoi con la tesi idealistica dell'*Unità dell'esperienza*.

Non intendo qui affrontare il problema nella sua profonda pienezza: altrove ho già tentato un contributo (1); qui voglio solo sottolineare che la *dottrina dell'analogia* — sconosciuta in modo assoluto dall'idealismo d'ogni specie, compreso soprattutto l'*attualismo*, la forma più logica del sistema — *è necessariamente esigita a intendere il vero significato di trascendenza e ne è il termine medio di espressione*.

Seguirò S. Tommaso che rappresenta, per me, la chiara e profonda linea della metafisica della trascendenza.

***

I. — Raccolgo dapprima le conclusioni principali di studî già da me precedentemente compiuti.

a) Quando si parla di Dio trascendente l'io e il mondo, non si intende *separare l'essere dal pensiero*, o, se si vuole, *l'entità dalla razionalità*, che sarebbe, in fondo, separare (non solo distinguere) assolutamente, porre un iato incolmabile fra Dio e il reale che non è Dio.

Vi è una *parentela di consanguineità* nell'universo, fra Dio e le cose, essendo l'essere pensiero di Dio, così che l'entità e la razionalità sono due aspetti inadeguati di ogni reale.

La filosofia tomistica — come scrissi altra volta (2) — è imperniata sulla legge della coincidenza o immanenza dell'essere e del pensiero, la quale però deve esser intesa nel suo giusto tono, in un modo cioè *analogico o di similitudine* e non univoco.

(1) Cfr.: *Religione e Filosofia nel pensiero idealistico e nella gnoseologia tomistica*, Vedi prossima pubblicazione in: « Rivista di filosofia neoscolastica ».

(2) G. CERIANI, *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso*. Comunicazione al IX Congresso Nazionale di Filosofia.

b) Il termine medio che mi dimostra interiormente come la legge di immanenza si attui in modo non univoco, ma solo analogico, è il *divenire* dell'io nell'atto di pensare, nel momento cioè di manifestazione di sè a sè (momento gnoseologico): il divenire postula l'Indiveniente, realmente distinto: l'uno non è l'altro; ma tutt'e due verificano — a loro modo — la legge dell'immanenza (1): quanto più il reale attua sè *in linea actus essendi* tanto più attua sè *in linea rationalitatis*: Dio, Atto Sussistente, è Pura Autocoscienza; lo spirito umano, atto diveniente di essere, è atto diveniente di pensiero.

Il mondo *materiale* ha dalla materia di essere limitato nell'essere e nella manifestazione sua: solo può *divenire* alla manifestazione per ordine alla forma o idea racchiusa nella materia, per ordine cioè alla *positività ontologica* (2).

c) Si ordinano così in sede riflessa, o momento critico primo della filosofia, *tre gradi analogici di realtà*: Dio, io, mondo; i quali verificano a loro modo la metafisica comune della coincidenza di essere e di razionalità, i quali perciò si possono riunire *in una unità concettuale* che ha come contenuto la legge ontologica dell'immanenza di essere e di pensiero, in quanto solo si verifica nella realtà e non nel *modo proprio* di verificarsi; ossia ha come contenuto un ordine intrinseco che hanno le varie realtà fra loro, *in linea actus*.

d) Quel rapporto è costituito in *linea actus*, perchè la *prima* intuizione astrattiva dell'intelletto umano ci colloca nella visuale universalissima dell'*actus essendi*, il *primum cognitum*, astratto dalla realtà sensibile (3). Questa prima cognizione è astrattiva, ossia coglie l'*atto d'essere* astratto dal limite suo, *essenza*, o *talità dell'atto d'essere*, coglie l'atto d'essere con una riferenza implicita al suo limite, la quale viene esplicitata nella composizione del giudizio: « questo è » (4). Il limite poi dell'essere è il limite della sua razionalità, per quel che fu detto alla lettera *a*): per cui, in seguito, parlando del rapporto dell'atto d'essere col suo limite o essenza, intendo anche sottintendere il rapporto parallelo dell'atto di razionalità e del suo limite.

e) In conclusione, la unità concettuale di analogia rappresenta una *nota ontologica di essere*, una *ratio actus*, con rapporto al limite o essenza: è, cioè, uno schema super-universale, trascendentale, in cui tutta la realtà è unificata secondo il rapporto di atto d'essere e di essenza, in cui la priorità spetta all'atto d'essere, essendo l'essenza conosciuta per ordine all'atto d'essere *primum cognitum*. L'unità analogica è unità di composizione o di rapporto di essenza e di atto d'essere. Nel concepire *tutte le realtà in questo rapporto sta l'unità del concetto analogico di essere*.

Anche Dio è unificato in quel rapporto: e l'unificazione non è univoca, ma analogica, poichè il concetto esprime solo il rapporto, prescindendo *dai modi propri* (identità o diversità) con cui si attua: cfr.: *b*).

(1) G. CERIANI, *Il realismo gnoseologico in S. Tommaso*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », settembre 1935, pag. 493.

(2) *Ivi*, pag. 488.

(3) Cfr.: *De Veritate*, I, q. 1 a 1 c; *De Ente et essentia*, proemio; I, q. 84 a 7, etc.

(4) Cfr.: in *I. D.* XIX, q. 5, a 1 ad 7; *De Verit.*, q. 1 a 3 e 9; in *Peri Herm.*, l. III, n. 6-9.

L'unità analogica, in cui è contenuta la totalità dell'universo, non è *puramente* concettuale, ma è metafisica soprattutto: è colta, dal di dentro delle cose, le quali sono essere, hanno l'essere, sono *in linea actus* (unità trascendentale o della realtà). È *pure* unità concettuale, che può esprimersi in questa equazione: l'*essere è l'essere*, dove il primo termine è il *primum cognitum* della prima intuizione astrattiva del pensiero umano, e il secondo è la conclusione sintetica della metafisica, nella quale i varî modi d'essere sono riuniti nella nota analogata di *ens in communi*, ossia nel rapporto di essenza e atto d'essere (unità analogica o del concetto).

Queste sono le conclusioni — solo accennate, per brevità di spazio — della metafisica dell'essere in ordine al concetto di analogia.

II. — Questa unità accoglie anche Dio trascendente, senza distruggere la trascendenza: la ragione, ho scritto or ora, è che si tratta di *unità analogica* che, rispettando i modi propri dell'essere, li unifica *senza univocarli*.

Vediamo un po' più profondamente, per intendere il vero significato di trascendenza.

a) Dal di dentro della « dialettica ontologica dell'universo » l'intelletto, cogliendo l'*essere diveniente*, ossia l'*essere relativo*, l'essere non-essere, appella o si riferisce necessariamente all'Indiveniente, all'Assoluto, all'Atto puro (1).

Il sistema tomistico sottolinea la distinzione ontologica di Dio dal pensiero umano per il fatto che questo è diveniente e Dio è « maxime et purissime actus » (2). Il sistema tomistico sottolinea pure che l'attuale manifestarsi di Dio non trasborda il pensiero attuale; il « cognosci » di Dio in noi è il conoscere nostro in atto: « intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu »: immanenza gnoseologica.

Ci sono dunque realmente, inconfondibili, due momenti di immanenza e trascendenza di Dio considerato per rapporto al pensiero umano: questa verità, intravvista ma oscuramente affermata dall'idealismo, è stata invece ben definita dal tomismo, che così sottolinea il *momento filosofico della religione*, ossia la *modalità interiore che il contenuto dogmatico ha nel pensiero* e, d'altra parte, lascia sussistere la trascendenza ontologica di Dio, atto puro non riducibile al pensiero potenziale.

La coincidenza cioè di essere e di pensiero nella linea di atto puro o divino non è uguale alla coincidenza di essere e di pensiero nella linea di atto diveniente o umano: le due coincidenze si attuano *analogicamente* e si possono così unificare senza univocare.

b) Le cinque vie tomistiche conducono all'*affermazione* dell'*atto d'essere* in Dio, che corrisponde all'*actus essendi* della prima cognizione astrattiva: e, nella stessa ascesa, alla *negazione* dell'elemento potenziale che imbeve di sè il reale finito: *conducono cioè a Dio, atto di essere, senza divenire* (3). Il

(1) Qui è in gioco il vigoroso principio tomistico: *quidquid movetur ab alio movetur* che è il fondamento e l'anima delle cinque vie dell'Angelico.

(2) *De Pot.*, q. II, a. I, c.

(3) Cfr.: I q. 3 a 4 c., articolo profondo e aperto a magnifici sviluppi.

mezzo della conoscenza di Dio è l'essere potenziale, valicato però, per negazione, il limite della potenzialità (1).

Allora, la dialettica delle cinque vie afferma l'Atto puro divino, per la prima cognizione nostra che ci colloca nella linea dell'atto astratto dal reale sensibile: ed esce fuori dall'equivoco agnostico; nega all'atto divino ogni divenire, ed esce fuori dall'univoco antropomorfistico o immanentistico: *ci pone così nel piano dell'analogia.*

c) Nel progresso del conoscere, prima che Dio, l'intelletto può incontrare se stesso, rendendo possibile la conoscenza positiva dell'*essere spirituale* umano o diveniente, anello necessario ad affermare l'Essere spirituale indiveniente o *Autocoscienza* pura (2). Anche qui, applicando quanto ho detto nella lettera precedente, sfuggiamo all'univoco e all'equivoco, ponendoci nel piano dell'analogia. Così la coincidenza di Essere sussistente e di Autocoscienza pura è affermata in Dio non solo dalla legge del sistema tomistico, ma anche in nome di un'esperienza interiore dello spirito umano. È questo uno dei punti più suggestivi del tomismo: il quale dà il significato vero della trascendenza, poichè non la considera solo secondo un'affinità in *linea entis,* ma anche in *linea spiritus,* e, soprattutto, secondo *la affinità dell'attività di amore dello spirito, che è una caratteristica propria della religione;* e anche perchè apre il cammino ad un'esposizione analogica della vita intrinseca di Dio, se ci viene rivelata.

d) Concludiamo.

A nessuno sfugge quanto è più complessa e profonda la visione unitaria che il tomismo dà dell'universo, di fronte alla *sintesi a priori* dell'idealismo. L'errore iniziale dell'idealismo fu di esser arrivato e di essersi concluso — nel faticoso ricercare che, come dice il Bontadini, è l'anima dell'idealismo — *in una categoria del pensare che si pretende non sia essere.* Poichè il pensiero è « nulla » se non « è », l'unità sintetica dell'idealismo è nulla, fuori del reale pensiero e del reale essere: è unità estrinseca all'universo, meccanica, univoca.

L'unità tomistica invece è trovata *inizialmente* dal di dentro delle cose, nella prima apprensione dell'atto d'essere, la quale lascia fuori di sè il nulla. In quella linea sono poi determinate le cose: mondo, io, Dio, realtà che verificano a *modo proprio l'essere, ma sempre in una costante di rapporto di essenza e di atto d'essere.* Quella « costante », che non esprime *actualiter* i modi proprî dell'essere, (non è equivoca) che neppure *positivamente li nega* per finire nell'univoco, ma solo ne prescinde, riunisce gli esseri nel *rapporto analogico* di atto di essere e di essenza, rapporto che è nell'essere, perchè nasce dall'essere stesso, essendo intrinseca all'essere la identità o la distinzione di essenza e atto d'essere. Per esemplificare, il rapporto di essenza e di atto di essere è di diversità nelle creature, in cui l'atto d'essere è distinto realmente dall'essenza; il rapporto in Dio invece è di identità, essendo l'essenza divina l'Atto Sussistente.

L'unità tomistica è trovata nel di dentro del pensiero, nell'interiorità del-

(1) I. q. 12 a 12; q. 13, a 3 e 6.
(2) Cfr.: *Il concetto di immanenza...,* art. c, pagg. 9-10.

l'autocoscienza umana, in cui lo spirito, percependo l'*atto d'essere diveniente* del reale sensibile, *s'autopercepisce come essere spirituale diveniente* ed è spinto dalla dinamica stessa dell'essere ad affermare l'Essere divino, assoluta autocoscienza. È impossibile arrivare all'unità integrale, senza passare attraverso l'autocoscienza: sfuggirebbe il contenuto più suggestivo della Divinità, che è il Pensiero e l'Amore.

Quest'è la sintesi *filosofica* del tomismo, intrinseca all'universo per riguardo al suo contenuto, intrinseco al pensiero umano per riguardo alla sua forma: sintesi che coglie l'essere e le sue leggi in una visione penetrativa, graduata, analogica di tutto l'universo intimamente legato *nell'unità analogica che realmente gli esseri hanno nell'essere.*

Tale unità analogica non è possibile senza la Trascendenza divina, motivo ultimo e sussistente dell'ordine intrinseco che le cose hanno all'essere: la necessità che le cose hanno di *poter essere* (se sono), ossia il *necessario divenire* intimo al reale che è, ossia l'*ordine potenziale all'essere,* appella a Colui che necessariamente è.

Non so se gli idealisti italiani conoscono alcunchè di questa dinamica del reale che sì intimamente avvicina noi a Dio e Dio a noi, pur esigendo una perfetta ontologica trascendenza.

***

I. — Se il mezzo logico della conoscenza di Dio è l'essere diveniente, pur negato nel suo divenire e affermato « per modum eminentiae »: il *modo intimo dell'essere di Dio* trasborda l'umano conoscere: *è segnata così la linea del mistero, che riguarda l'intimo vivere nella Divinità,* la quale, per la legge d'immanenza, trascendendo l'essere potenziale, trascende anche il pensiero potenziale.

a) Perciò, sopra la sintesi filosofica, « supra metaphysicam », s'erge la teologia, « sacra doctrina quae propriissime determinat de Deo... quantum ad id quod notum est soli de seipso et aliis per revelationem comunicatum » (1).

Tralasciando molteplici questioni, qui voglio soltanto sottolineare il valore dell'analogia, nell'espressione del mistero: espressione analogica che è *possibile,* e che non riduce il dogma *nel piano naturale.*

b) L'analogia, nella teologia, non è una questiuncola, è invece una nozione centrale, è l'anima che pervade la costruzione sistematica di ogni trattato: essendo infatti solo analogica ogni conoscenza del divino, lo studio della natura intima di Dio continuerà in quella linea. Nella conoscenza e nella espressione del mistero, l'analogia fa ritrovare la vera armonia fra i simbolisti agnostici e gli antropomorfisti immanentistici.

Il mistero, per ciò che fu detto, è impenetrabile nel suo intimo contenuto: la ragione ci porta solo ad affermare che v'è una *regione che ci trascende,*

(1) I. q. 1 a 6; 1 C, G, c. III.

e lascia, con atto ragionevole e conscio, il passo alla Rivelazione, fatto *storicamente* accertato e *razionalmente* accettato (1).

c) L'idealismo, preoccupato dell'espressione del dogma, si domanda come può esprimersi la fede senza renderla immanente nel pensiero. Il tomismo ha una chiara risposta in nome della dottrina dell'analogia: il pensiero umano, come mezzo di cognizione e di espressione del divino, non adegua *univocamente* il contenuto dogmatico della fede: « sed ea quae dicuntur de Deo sunt intelligenda secundum *similitudinem* intellectualium creaturarum » (2): la *similitudo* o analogia è il mezzo di espressione del mistero.

d) Il mezzo di conoscenza e di espressione è interiore, è il *momento immanente* della religione: nella interiorità gnoseologica, l'atto dello spirito umano (pensiero e *amore*, il quale ultimo ha posto nella religione) e il contenuto della Rivelazione trovano mutui influssi e apporti benefici. Il mondo del filosofo e quello del credente traspariscono in quel momento gnoseologico: la luce della Rivelazione si vede riflessa e quasi dispersa sul mondo naturale che è così più profondamente inteso nel suo elemento religioso. D'altra parte, le cognizioni naturali, messe a contatto interiore colla fede, donano una vera penetrazione del dogma, che è « di straordinaria fecondità » (3).

Agostino e Tommaso hanno goduto meravigliosamente di questo contatto da cui sgorga la « *christiana sapientia* », che non è più solo fede, nè è solo filosofia, *ma è una nuova unità sistematica*, è una *metafisica integrata dalla Teologia*, nella quale è espressa la realtà totale, *sempre secondo l'unità analogica del concetto di ente*, che, lasciando sussistere le diverse e proprie determinazioni del pensiero umano e della fede, le unifica nel piano superiore della *sapientia*, nell'interiorità gnoseologica dell'uomo religioso (4).

II. — Nell'*espressione* del mistero, dunque, si suppone la Rivelazione, si usa il mezzo logico dell'analogia dell'essere, il quale, permeando anche il soprannaturale, di esso ci può donare una certa e vera conoscenza.

Vediamo solo un esempio: *il Mistero trinitario.*

a) Nel *De Trinitate*, la teologia parte dal dato rivelato: « Filius a Patre procedit. Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit ».

Il termine rivelato di *processione* che vuol dire? Dio, rivelando, volle farsi capire e, perciò, non si allontanò sì tanto dalla processione naturale da indurci in *equivoco*: d'altra parte, non diede al termine il valore *univoco* naturale, a meno di voler cadere nell'antropomorfismo infantile. L'analogia ci dirà: si prenda il concetto di processione creata, si neghi di esso ogni imperfezione, lo si proietti in Dio nello stato puro e s'avrà un concetto sufficiente per la cono-

(1) Non posso svolgere questo punto che forma un intero trattato nelle Facoltà teologiche, intitolato: *De Revelatione*.

(2) I. q. 27 a 1.

(3) *Conc. Vaticano, Sess. III*, cp. 4.

(4) Non posso insistere su questa dottrina piena di suggestive conseguenze e neppur sugli esempi storici di Agostino e di Tommaso. Cfr. p. e.: GARDEIL O. P., *Le donné révélé et la théologie*, pagg. 190-191; MOTTE O. P., *La philosophie chrétienne*, pagg. 96-97.

scenza vera, quantunque analogica, (non propria, perchè non attinge il modo intimo dell'attività di Dio) del procedere divino.

Nel *De Potentia* (1) S. Tommaso, partendo dalla processione locale — « transitus ab uno loco ad alium » — sale all'« emanatio unius ab alio » e sottolinea la perfezione positiva della processione: « origine di uno dall'altro ». La perfezione positiva è così affermata di Dio, spoglia d'ogni limite: è allora *processione immanente* propria degli enti che hanno la vita: ecco un gradino necessario per affermare in Dio le operazioni immanenti. Ancora: della processione immanente occorre togliere ogni imperfezione, ogni passaggio, ogni divenire; allora la processione non include la produzione del termine che procede, *ma il termine è identico numericamente al principio da cui procede.* Così, su, su, fin dove l'uomo non trova imperfezione: ivi è il regno di Dio.

b) La Rivelazione afferma che il *Figlio è Verbo*, ossia procede dal Padre per processione intellettiva: ancora qui entra in gioco l'analogia, quella dell'intelletto nostro: *similitudo intellectus nostri*, il quale « non univoce invenitur in Deo et in nobis », sed « *analogice* ». Per questo, la processione trinitaria è studiata « secundum similitudinem supremarum creaturarum quae sunt intellectuales substantiae a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum » (2).

Il *De Veritate*, il *De Potentia* e il primo Capo dell'*Expositio super Iohannem*, contengono approfondimenti meravigliosi della interiorità spirituale dell'uomo, i quali, occasionati dal mistero trinitario, riflettono su di questo la loro magnifica luce di analogia.

L'Angelico parte da questo principio: « oportet quod *intelligere* Deo conveniat et omnia quae sunt de *ratione* eius, licet *alio modo* convenit sibi quam creaturis » (3).

« Cum ergo in Deo sit intelligere et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse *conceptio intellectus* (verbum) *quae est absolute de ratione* eius quod est intelligere » (4).

Ma il *Verbum* divino non può univocarsi con quello dell'atto d'intendere umano: sarebbe accidentale, sarebbe imperfetto: « Verbum Dei repraesentatur *aliqualiter* per verbum nostri intellectus » (5).

S. Tommaso sarà spinto a porre a contatto col dato rivelato le caratteristiche del verbo umano per mostrarvi le *similitudini* le quali saranno affermate del Verbo divino, dopo aver negato ogni potenzialità e per *modum eminentiae*. È uno studio meraviglioso della gnoseologia dello spirito umano, di cui diamo accenni.

Poichè Dio è pensiero che si pensa, autocoscienza (filosofia), e poichè il Figlio è il Verbo del Padre (Rivelazione), *si deve approfondire lo studio del verbo per cui e in cui l'anima conosce se stessa.*

(1) Q. X a 1.
(2) I. q. 27 a 1.
(3) *De Pot.*, q. 9 a 5.
(4) *Ivi.*
(5) *Quoal* 4 a 6.

Il verbo interiore umano è una realtà spirituale (1), accidentale (2), termine di un'operazione immanente (3), essenzialmente relazionato all'operazione da cui ha origine (4), simile allo spirito da cui è prodotto e che rappresenta (5), *immagine*, prole dunque dello spirito, in senso metafisico (6); in modo parziale e imperfetto, similitudine dello spirito (7).

Se si pongono ora queste caratteristiche di fronte al Verbo rivelato, entra in campo l'analogia: negando ad esse ogni imperfezione ed affermandole all'infinito, ci danno *una nozione allo stato puro*, sufficiente a conservare, nel loro senso proprio e non metaforico o simbolistico, le parole della Rivelazione. Togliamo il *divenire* (8), la molteplicità dei concetti inadeguati (9), il carattere accidentale (10): fatta questa eliminazione, ci rimane *qualche cosa di comune* al verbo umano così purificato e al Verbo divino. Questo qualcosa consiste in ciò che il verbo è il termine distinto dell'atto d'intendere (11): « *imago vel exemplar substantiae intellectae* » (12): ecco la *ratio analogica verbi*.

Come proporzionarla a Dio?

c) La Rivelazione attesta che il Verbo procede per *generazione* dal Padre: spingendola alla sua perfettissima ragione formale, *la generazione s'attua per intellezione*: ed è trovata così la formula analogica per conoscere ed esprimere la *processione del Verbo, Figlio di Dio*.

In *creatis*, la generazione non s'attua per intellezione, se non simbolicamente: come s'arriva a congiungerle *realmente in divinis*? Esse convengono in una ragione comune di similitudine, *ossia sulla linea dell'analogia*.

Vediamo.

1) S. Tommaso richiama dapprima la legge di immanenza o coincidenza di essere e pensiero: a un grado di *essere corrisponde* un grado di *intellettività* (13). Poi, come corollario, sottolinea: « quanto aliqua natura est altior tanto id quod ex ea emanat magis est intimum », *ossia tanto più è presente sè a sè, comunica sè con sè*, autocoscente, amante di sè (14).

2) Allora: si ponga l'*essere al grado supremo*, e s'avrà l'*intellezione immanente* al grado supremo, ossia s'avrà la consostanzialità, o identità di natura del Verbo e del Principio, da cui il Verbo procede.

(1) *De Rat. fidei*, c. 3.
(2) *In Ioh.*, C. I.
(3) I. q. 27 a 1.
(4) I Sent. d. 27 q. 2 a 2.
(5) *De Pot.*, q. 8 a 1.
(6) I. q. 35 a 2; *Comp. Theol.*, 38-39.
(7) *De Pot.*, q. 9 a 5.
(8) *In Ioh.*, c. I.
(9) *De Pot.*, q. 2 a 1; *De Verit.*, q. 4 a 4 etc.
(10) *De Pot.*, q. 2 a 1; q. 8 a 88 IV C. G. c. 11, etc.
(11) I q. 27 a 1.
(12) IV C. G. c. 11.
(13) I q. 14 a 1.
(14) IV C. G. c. 11, dove, avvinto dalla suggestiva dialettica neo-platonica, con rigore però *tomistico*, l'Angelico passa dal *divenire* esteriore della materia al *divenire* intimo dei viventi, degli spiriti *presenti* a sè fin all'atto puro *a cui conviene intellettualità pura e immanenza pura*.

Nulla è spiegato del mistero: tuttavia si intravvede come l'emanazione intellettuale del verbo — nella sua nozione purissima — tende a produrre un termine consostanziale, *tende cioè alla generazione* (1).

3) La generazione è *solo* del Verbo e non dello Spirito Santo, perchè la nozione analogica di verbo contiene un *elemento di similitudine* che *manca invece alla nozione analogica di amore*: « De ratione verbi est quod similitudo sit eius quod verbo exprimitur..., sed non est de ratione spiritus vel amoris... » (2). Ora, la ragione formale di generazione tende finalisticamente a un individuo simile al genitore: solo dunque la processione del Verbo è generazione (3).

d) È sufficiente aver accennato al dato rivelato delle processioni nel Mistero trinitario, per osservare quale significato ha la dottrina dell'analogia nell'espressione scientifica del dogma, per accorgerci con quale prudente delicatezza procede Tommaso, addentrandosi nella enunciazione del mistero e lasciando ai lati l'univocità idealistica e l'equivocità agnostica, per osservare poi il metodo teologico dell'analogia.

Abbiamo visto — nell'esempio trinitario — formarsi una scala di analogie ascendenti. Supposta la rivelazione, siamo partiti da una nozione primitiva di processione che conteneva molteplici ragioni esplicitate (per *modum expressioris conceptus*, scrive S. Tommaso), attraverso ad analogie successive.

Col Penido (4) le esprimo così:

1) La processione locale sta all'essere materiale come la processione senza movimento locale ma diveniente sta all'essere immateriale diveniente, come la processione senza divenire sta all'Essere Indiveniente.

2) La processione intellettiva creata sta all'essere spirituale diveniente come la processione intellettiva divina sta all'Essere Indiveniente.

3) Il verbo umano sta all'intelletto diveniente come il Verbo divino sta all'Autocoscienza Assoluta.

4) E, in ultimo: l'intelligenza creata che si pensa sta al suo concetto, il padre umano sta al suo figlio, come Dio-Padre sta al Figlio Verbo.

Sono processi ascensionali per via di proporzionalità progressiva, coi quali s'arriva ad un approfondimento teologico, *via analogiae*.

e) Dove si fonda il valore del processo?

Si fonda *sul concetto trascendentale dell'essere*, il quale, a sua volta, ha garanzia sicura in quella prima intuizione astrattiva di *actus essendi* colto dalla realtà sensibile: per questa intuizione noi abbiamo la porta aperta su tutto l'universo (è escluso solo il nulla) concepito in *linea actus*.

Su questa linea, la dinamica del reale ci spinge all'atto divino; su questa linea, la legge di immanenza di essere e di pensiero fa coincidere la ragione di essere con quella di pensiero e di volere così che, *passando attraverso la*

(1) Cfr.: I q., 27 a 1 ad 2.
(2) *Contra err. graec.*, c. 10.
(3) Cfr.: *Comp. Th.*, c. 46; *De Pot.*, q. 9 a 9, etc.
(4) Cfr.: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, 1931, pag. 294, dal quale volume ho avuto prezioso aiuto in quest'ultima parte della comunicazione.

nozione d'essere, purificata e proporzionata, attingiamo, *via analogiae,* la vita intima di Dio Uno e Trino, quando di essa ci è fatta rivelazione.

Per accennare ad un esempio: poichè si passa attraverso l'essere trascendentale, l'essere come tale, e poichè l'essere coincide col pensiero, noi non predichiamo di Dio il Verbo umano o angelico, ma la *nozione analogica di verbo come tale,* che prescinde dai suoi proprî modi.

Qui sta tutto e il solo valore della conoscenza del Mistero: è poca cosa, ma è vera conoscenza, che, sfuggendo alla notte dell'agnosticismo e alla pseuda luce dell'immanentismo, ci spinge — coll'aiuto della Rivelazione e col fondamento della conoscenza razionale di Dio Essere Sussistente e Autocoscienza assoluta — nella vita intima di Dio, oscuramente conosciuta, *via analogiae,* fino al giorno della visione beatifica quando vedremo Dio *ut in se est. Via analogiae,* oggi: Dio cioè *ut in se ipso,* in *intima ratione Deitatis,* non è visto: ma *certamente* si è orientati alla sua conoscenza vera e propria: si è sulla *via* della visione, si è *viatori* verso la Patria, che è Dio visto in Se stesso. Al termine del viaggio, sarà tolto il velo, e vedremo: ma al termine si giunge, condotti dalla fede e dalla ragione, *via analogiae.*

La sicurezza di ciò ci è data dal fatto che anche Dio in sè è Essere e *noi — via analogiae — marciamo nell'essere.*

***

Così, per l'interiorità gnoseologica, l'incontro della fede e della ragione, armoniosamente abbracciate nel lavoro, s'aiutano a vicenda: la fede stimola all'indagine razionale (chi non sa che le gnoseologie agostiniane-tomistiche trovano occasione dal dogma trinitario?), la ragione porta al trascendente e fa approfondire la conoscenza analogica della rivelazione: « et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit » (1).

Intellige ut credas: crede ut intelligas: sono le formole agostiniane, anselmiane, e anche tomistiche, di questo connubio di fede e di ragione, proprio della « philosophia christiana » (2).

Soprattutto, la fede, abito messo in atti frequenti, s'inserisce nell'interiorità dello spirito umano e fa capace l'uomo di essere discepolo di Dio, fa acquistare un modo religioso di pensare, proprio del filosofo cristiano: fede e ragione non rimangono, *more cartesiano,* distinte, blocchi separati e avulsi dalla vita dello spirito, ma divengono elemento vitale organico che imbeve di sè tutto l'uomo il quale opera così « per modum addiscentis Deum doctorem » (3).

Questa, che è la *Sapientia* delle *Summae* ed è la filosofia più sconosciuta dall'idealismo, ha la possibilità di attuarsi nella dinamica metafisica dell'analogia.

(1) II C. G. IV.

(2) Altrove parlai già di questo; cfr. mio articolo: *Religione e Filosofia...,* già citato in principio.

(3) II-II, q. II a 3.

La quale, poichè è analogia del concetto *trascendentale di essere,* ha una potenza *infinita* di espressione e arriva al Dio della fede, dove, come un raggio di luce, fa apparire le verità già esistenti nell'interiore della Rivelazione.

Ma la conoscenza teologica è conoscenza analogica: la verità non è compresa neanche qui nel *piano dell'univocità,* come non era univocata in quello della ragione critica: la dinamica *ci orienta* in su, al « desiderio naturale di vedere Dio » (1), nella lieta certezza che la *Sapientia* è luce d'aurora e non di crepuscolo. Il meriggio sarà la visione beatifica.

Pensiero critico, fede teologica, visione beatifica: tre ordini di conoscenza che non adeguano nè *univocano* l'Atto puro: in tutt'e tre è *conservato il carattere potenziale del conoscere e dell'essere umano*: tre ordini analogici di conoscenza, che, però, attingono, *a modo loro proprio,* l'Atto puro, perchè in tutt'e tre si verifica la « *ragione d'essere* », la quale è perfettissima in Dio.

L'impronta del *divenire,* nell'atto di « *spingere* » essenzialmente l'uomo a Dio, rispetta ed esige la sua trascendenza assoluta: *quella stessa ragione di essere,* che unisce, distingue l'uomo da Dio. Non univocità, non equivocità: ma analogia.

(1) *Comp. Th.,* c. 106: III C. G., 39, 40, 50; I-II q. 3 a 8.

ROMANO AMERIO
docente nel Liceo Cantonale di Lugano

FILOSOFEMI NEGATIVI E FILOSOFEMI INDUTTIVI CIRCA L'ATTO DI FEDE

Il problema della relazione tra pensiero razionale e teologia dà luogo, nel pensiero scolastico, a un duplice atteggiamento, che chiamiamo quello dei *filosofemi negativi* e quello dei *filosofemi induttivi.*

1. — Al culmine della sintesi medioevale le discipline filosofiche si instaurano *estrinsecamente* entro i principî di fede e vi operano una funzione deduttrice, sillogizzando dai dati rivelati conclusioni legittime e creando quindi ulteriori posizioni qualificate come teologiche o di fede, a seconda delle caratteristiche delle premesse ingredienti. Con questo processo discorsivo della ragion naturale si attua un'appropriazione e un approfondimento umano della verità divina, che non è soltanto il risultato di una fermentazione vitale e spontanea del loro rivelato dentro l'intelletto (teologia speculativa) ma riguarda anche la dirigibilità dello spirito morale nella sua operazione supernaturale (telogia pratica) (1). La funzione dialettica *costruttiva* del raziocinio che componendo e dividendo sviluppa dalle proposizioni primarie di fede tutto il sistema teologico, può svolgersi naturalmente in una maniera *polemica* contro la negazione di qualcuna di quelle proposizioni primarie, ma questa non è effettivamente una funzione diversa dalla prima. Esplicata infatti la sistematicità teologica dei veri religiosi (2), è chiaro che in forza di tale sistematicità si può impugnare la negazione parziale (ossia l'affermazione parziale), adoperando un articolo ammesso per provare qualunque altro non ammesso del sistema, ossia, in realtà, affermando l'articolo del sistema come il sistema che si articola (3). La ragione così operante sulla materia di fede diventa vera *ragion teologica.* Diversa affatto è invece la funzione del raziocinio quando si trova di fronte alla negazione di tutte le proposizioni primarie e gli vien per-

(1) *S. Th.*, p. I, q. 1, art. 3 e 8. Circa la qualificazione è controversia, cfr.: DE LUGO, *De virtute fidei divinae* (1656, Lugduni), disp. 1, sez. 13, pagg. 63 segg.

(2) In tutto il nostro discorso intendiamo per *veri religiosi* le verità supernaturali in senso stretto nella loro formalità rigorosa di non altrimenti conoscibili che per rivelazione.

(3) *S. Th.*, p. I, q. 1, art. 8. La funzione scientifica costruttiva e quella polemica si considerano generalmente distinte; cfr.: GRABMANN, *Il concetto di scienza secondo S. Tomaso, ecc.* (« Rivista di filosofia neoscolastica », 1934, pag. 141). In realtà il procedimento polemico è formalmente il procedimento stesso scientifico, come che possa per la destinazione assumere speciali atteggiamenti.

ciò preclusa l'argomentazione con cui inferiva uno dall'altro i momenti del sistema: non concedendosi dall'avversario nessuna premessa appartenente al campo teologico, il pensiero è obbligato a restarne assolutamente fuori. In questo caso il raziocinio è limitato al *compito negativo* di mostrare l'*inconcludenza* degli argomenti contrari a questo o a quello o a tutti (distributivamente presi) i veri religiosi. Siccome questa dissoluzione delle istanze contrarie alle proposizioni di fede non poggia, come si è detto, sui principî di fede, così in questo procedimento la ragione operante è *extrateologica* oppure soltanto *ministerialmente teologica*, essenzialmente essa è vera *ragion filosofica* (1). Si badi bene: la ragion discorsiva ha un compito positivo nel caso di negazioni singolari, ma un compito meramente negativo nel caso di negazione totale del dato di fede: essa media da un articolo all'altro della verità creduta, una volta che essa sia stata introdotta a funzionare dentro la sfera di quella verità, ma non può assolutamente mediare tra se stessa e la sfera di quella verità. Il mondo della filosofia e il mondo della teologia sono dunque positivamente *disparati* e, nel piano umano, non hanno che una coesione negativa, fondata sul concetto dell'unità del razionale, la quale esclude repugnanza tra verità di ragione e verità di fede. Si ammette, è vero, che il sistema delle verità metafisiche ritrovate col lume naturale è prerequisito alle verità supernaturali, non però come *motivo*, ma soltanto come *condizione*. Una coesione positiva i due ordini di verità hanno solo nel piano divino. La Scolastica classica, che toccò il rapporto del logo naturale col logo rivelato in secoli che ogni valore religioso sentivano concretato nel Cristianesimo (il Maomettismo era una carnalità e il Paganesimo una reminiscenza), colse del logo naturale principalmente la posizione estrinseca e la funzione negativa rispetto alla verità di fede: « rationes quae inducuntur *a sanctis* ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam *manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur* » (2). L'identità radicale (in Dio) di contenuti intellibili che sono *quoad nos* in parte razionali (filosofemi) e in parte soprarazionali (dogmi), in parte saputi e in parte solo assentiti, garantisce *negativamente* le verità di fede. Non sarebbe esatto dire che la introduce positivamente, nemmeno in modo incoativo.

2. — *Filosofemi induttivi.* — L'approfondimento del momento positivo della ragione nella relazione con l'adesione agli oggetti di fede ha luogo come reazione al naturalismo che, cercando nella varietà storica delle determinazioni religiose un comune nucleo sostanziale, riduce il valore del logo rivelato precisamente al valore del logo naturale (religione naturale), non più scindendo l'uno dall'altro (come l'averroismo tentò), ma quello in questo assorbendo e sequestrando ogni elemento immediatamente divino dalla coscienza umana. Ora di contro a questa riduzione della teologia (come valore) alla filosofia, resta da vedere se le discipline fondate nel lume naturale oltre che operare

(1) CAIET., in p. I, q. 1, art. 8.

(2) *S. Th.*, p. II^{a}-II^{ae}, q. 1, art. 5 ad 2um, dove è da ritenere l'espressione *a sanctis* come quella che fa vedere che queste argomentazioni razionali suppongono già una situazione di possesso delle verità di fede. Vedi anche p. cit., q. 2, art. 10 ad 2um.

dentro la teologia (sillogizzando con premesse di fede) e *fuori* della teologia (risolvendo negativamente le istanze avverse), non possano per avventura operare *verso* la teologia, costruendo una qualche valida mediazione della razionalità non già (si capisce) intrinsecamente con *le verità di fede*, che son soprarazionali, ma intrinsecamente con *l'assenso di fede*, inguisachè non il logo supernaturale sia dissolto per esigenza del logo naturale, ma proprio per esigenza di esso logo razionale venga, non dico costrutto, ma *ricevuto* il logo supernaturale. Non si tratta soltanto di affermare la generica esigenza della rivelazione da parte della imperfetta e deficiente natura umana, come profondamente fa S. Tomaso (1), ma di applicare le necessitanze della ragion naturale all'istanza di fede, producendo dei filosofemi efficacemente induttivi all'assenso.

3. — Sono invero due fasi distinte del processo razionale: 1) garantire la fede sciogliendo dialetticamente gli argomenti da cui son impetite le proposizioni di fede ed evincendo negativamente la *non irrazionalità delle proposizioni credute*, e 2) indurre alla fede ponendo una sequela di ragioni evidenti ed evincendo positivamente la *razionalità della credenza*. Il soprarazionale è termine di un atto di fede, ma l'atto di fede è termine di cognizione e giustificazione scientifica: la ragione crea una disciplina declaratoria dei veri religiosi, non solo, ma anche una disciplina probatoria o suasoria dei principî di fede (2), una *scienza della fede* o, più rettamente, una scienza *che la fede è vera* (3). Ma a questo proposito conviene vigilare contro un errore al quale facilmente inclina la mente esaminando con insufficiente perizia o riflessione la questione. Una scienza *che la fede è vera* non è una scienza *che le cose credute son vere*, e all'incontrario l'inevidenza delle cose credute non è l'inevidenza del sillogismo per cui si credono quelle cose inevidenti che si credono (4). Certo non può la mente creata produrre (nel senso etimologico) con un processo razionale le verità di fede, cioè formare proposizioni soprarazionali (alla maniera dell'attualismo idealistico), ma può assolutamente produrre con un processo razionale una *conclusione di ragione* che la necessita a ospitare le verità di fede cioè le proposizioni soprarazionali date. Questo fanno gli angeli e questo fanno i demoni, che da un'evidenza razionale son coatti alla fede (5), e questo pure è l'oggetto dei filosofemi induttivi alla fede, dei quali l'intelletto è capace, pur restando entro l'ambito del suo lume naturale.

(1) Cfr. la classica esposizione del lib. 1, cap. 4 e 5 del *Contra Gent.*

(2) Tali termini erano adoperati dalla scuola scotistica.

(3) Per la tendenza a individuare sempre più fortemente l'*apologetica* dalla *teologia*, cfr.: POULPIQUET, *L'objet intégral de l'apologétique* (3ª ed., Parigi, 1912), pp. 499 e ss.

(4) L'errore è comune. Ecco, per es., nel *Dizionario delle scienze filosofiche* del RANZOLI (Milano, 1905), pag. 256: « Nel senso teologico la fede designa una specie di virtù o proprietà soprannaturale che si esplica in una invincibile persuasione delle verità rivelate, *anche se esse mancano affatto di prove*, anche se sono incomprensibili alla intelligenza, *anche se sono dimostrate assurde*: in questo senso... *può essere opposta alla scienza e alla ragione* », e a pag. 257: « la fede esprime l'adesione a un'idea o a un ordine di idee *senza motivi o con motivi insufficienti* ». La sottolineatura è mia e indica tutte le parti false di questa sentenza.

(5) CAIET., in p. 2am, 2ae, q. 5, art. 1.

4. — La forma essenziale dei filosofemi induttivi alla fede è di questo tipo: Dio (se profferisce) profferisce vero; Dio ha profferito la Trinità; dunque la Trinità profferita è vera (intendi: *a*) la Trinità *inquanto profferita* è vera; oppure, più rigorosamente: *b*) dunque la Trinità *è* [*profferita*] *vera*). Di questo sillogismo che ha come maggiore un teorema di metafisica o di teodicea di evidenza intrinseca mediata metafisica, e come minore un giudizio (misto di fatto e di valore) di evidenza estrinseca mediata morale (1), la conclusione è legittima ed evidente. Ma in essa conclusione, si badi, la verità è predicata della Trinità indirettamente attraverso la connessione estrinseca *inquanto profferita,* mentre, come si vede in *b*), il predicato rigoroso della proposizione sarebbe *è* [*profferita*] *vera.* L'intelletto vede dunque che la Trinità è profferita vera, ma non vede che la Trinità è vera intrinsecamente e separatamente da quel profferimento o attestazione che sia. E questa oscurità e inevidenza è nella natura stessa del processo discorsivo che avendo accolto (storicamente) nella minore un elemento oscuro in sè e inevidente, può ben avvolgere e, per così dire, addirittura involgere di razionalità il soggetto della proposizione dedotta, ma *risolverlo in razionalità non mai* (2). Non può risolverlo in razionalità, e questa irresolubilità del logo rivelato nel logo naturale dà luogo all'intervento di un peculiare assenso intellettivo che è l'assenso di fede (*naturale*), mediante il quale il pensiero, che non si attuerebbe (mancando l'evidenza suo oggetto proprio), si attua sotto l'influsso di una volizione determinatrice: nè questa volizione è irrazionale o cieca, poichè viene elicita liberamente sotto la sollecitazione del sillogismo formolato. Sebbene della proposizione (a lui) inintelligibile l'intelletto si impossessi soltanto *credendola,* dell'esigenza di crederla o più rettamente dell'esigenza della proposizione a essere creduta, l'intelletto ha l'evidenza. Tale *evidenza della credibilità* è l'oggetto attorno al quale si aggira la ragion naturale nei suoi rapporti con la sfera soprannaturale movendo da principî e da constatazioni della sfera naturale.

5. — Potrebbe sembrare che con la costituzione di una *fede naturale* in oggetti inevidenti supernaturali sia evacuata la *fede supernaturale* nei medesimi oggetti, dal momento che il *credere Deo* (appoggiarsi in Dio) caratteristico della fede supernaturale sembra escludere il *credere rationi* (appoggiarsi nella razionalità): ma in effetto questa evacuazione non si verifica, perchè la fede supernaturale ha come motivo formale *la veracità* di Dio che profferisce l'oggetto inevidente, e non già *l'evidenza razionale* di quella veracità e di quel profferimento. Tale evidenza preesiste e coesiste sì all'atto di fede supernaturale, ma questo nel suo porsi *ne prescinde* (3), mentre preesiste e coesiste al-

(1) L'HUGUÉNY (in: « Revue thomiste », 1909, pagg. 36 e segg.) e altri sulla scorta degli Scolastici del '600 non ammettono l'evidenza e la dimostrabilità rigorosa della minore, ma se si tenga conto dei gradi dell'evidenza, sembra difficile non respingere tale sentenza. I moderni tengono generalmente l'affermativa. Cfr.: BILLOT, *De Ecclesia Christi,* pag. 51; *Dictionnaire de Théologie Catholique* all'articolo « *apologétique* », col. 1514; POULPIQUET, *op. cit.,* pagg. 79 e 193.

(2) Cfr. la profonda argomentazione del GAETANO, II-II^{ae}, q. 1, art. 4.

(3) Cfr.: SUAREZ, *De triplici virtute theologica* (Lugduni, 1571), disp. 3, sez. 9, pagg. 49 e segg.

l'atto di fede naturale, e questo proprio in esso *si fonda*. La fede naturale e la fede supernaturale sono dunque *formalmente* diverse, ancorchè *obiettivamente* e *materialmente* uguali, inquanto dirigono entrambe l'assenso alle medesime soprarazionali verità.

6. — Omettendo gli altri aspetti differenziali delle due fedi (specialmente in punto alla certezza), sarà lecito, dopo delineata la loro consistenza essenziale, osservare quanto avanzata sia nella filosofia scolastica la dottrina dei filosofemi induttivi alla fede e come profondamente assicurata la razionalità della credenza, che dagli ignari si interpreta come un assenso irrazionale all'irrazionale o quanto meno una posizione immotivata di assolutezza irresolubile, alla quale se si può guardare con una cotale riverenza, si è la riverenza convenuta per tutte le forme radicali e cieche della coscienza umana. Tanto lontano è il pensiero cattolico da questa idea del *misterioso radicale*, che anzi nega potersi emettere dall'uomo un vero e perfetto assenso di fede cattolica se antecedentemente egli non consegua o partecipi in qualche modo *l'evidenza della credibilità*, e condanna la sentenza secondo la quale basterebbe a tale assenso la probabilità o il cumulo delle probabilità (1). Se infatti lo spirito potesse razionalmente dubitare della credibilità dell'oggetto di fede, potrebbe dubitare anche della fede con cui attualmente lo raggiunge, e così non concepirebbe la fede perfetta supernaturale, che è certissima e immutabile, ma una cotale fede umana, che è razionalmente dubitabile e razionalmente rifiutabile, ove emerga una maggiore probabilità opposta (2). Il pensiero dell'uomo supernaturalizzato dalla grazia potrebbe forse funzionare altrimenti che supponendo l'ordinatissimo funzionamento della sua razionalità naturale? E così l'obbligazione di credere rinverga sulla necessità razionale perchè, quantunque essa assolutamente considerata sia supernaturale, versando in un atto supernaturale, tuttavia, proposto l'oggetto credibile, la ragion naturale mostra che l'oggetto razionalmente credibile deve essere creduto: perciò l'infedeltà positiva, sebbene prossimamente sia un peccato contro un precetto divino supernaturale, non pertanto, secondo S. Tomaso, remotamente e *radicalmente* lo è anche contro la ragione naturale, la quale in presenza della rivelazione supernaturale formola la necessità razionale di aderirvi (3). La filosofia svolge in confronto della religione oltre che una azione negativa una azione positivamente impulsiva, propalando l'evidenza della *credibilità* e, giungerei quasi a dire, l'evidenza della *credendità*.

7. — Resta una obiezione. Se la fede supernaturale è una necessitanza razionale, nessuno a cui essa sia convenientemente proposta, potrà rifiutarla, e inintelligibile appare il fatto mondiale del repudio di essa. Rispondo: 1) È vero infatti che nessuno può rifiutarla per *necessitanza razionale*, ma per *necessitanza di altro genere*, e puramente fattuale (poniamo passionale) sì; 2) l'inintelligibilità di quel repudio è l'inintelligibilità generale del peccato come tenta-

(1) Nel decreto *Lamentabili*, prop. 25.

(2) Riferisco quasi alla lettera un passo del SUAREZ, *op. cit.*, disp. 4, sez. 5, n. 8, pag. 85.

(3) SUAREZ, *op. cit.*, disp. 4, sez. 2, n. 7, pag. 74.

tivo di realizzare l'irrazionale e di portare la contraddizione nel seno dell'essere creato, è l'aspetto negativo di tutto il male; 3) quella necessitanza non annienta la libertà dell'assenso perchè l'evidenza della credibilità dei misteri rivelati non è l'evidenza dei misteri, come si è detto più innanzi, e neanche è l'assenso con cui l'intelletto pronuncia che la fede è vera, ma l'assenso con cui pronuncia la necessità razionale di credere quella fede vera.

8. — Riassumendo il senso generale delle considerazioni svolte, ci sembra di poter asserire che esse portano ad affermare l'importante connessione del logo razionale col logo rivelato. La verità di fede supernaturale non è che il portato supremo della razionalità assoluta che illumina ogni spirito, come *ragione* nell'ordine della natura e come *fede* nell'ordine della grazia o supernatura. L'una e l'altra sono espressioni e impressioni del Verbo divino che in sè come in principio le riunisce. E come ogni contraddizione alla razionalità umana contraddice in pari tempo alla razionalità divina impressavi e perciò al potenziale regno della fede che è ulteriore espressione di quella, così ogni contraddizione al regno della fede contraddice insieme alla razionalità umana stessa, la quale *analogamente e parzialmente* coincide colla razionalità divina promulgatrice del regno della fede. Il Verbo divino, autore della razionalità dell'universo essere naturale, è lo stesso Verbo che attraverso l'unione ipostatica nell'incarnazione promulga la razionalità dell'universo essere supernaturale. Alla base della fede c'è *una luce*: l'oscurità non è in basso, ma in alto.

Dott. MARIA EUGENIA DAL VERME

DI ALCUNI EQUIVOCI IN TEMA DI CAUSALITÀ IN ORDINE ALL'ESISTENZA DI DIO

Che il principio di causalità possa essere oggetto di discussione non è cosa che debba destare meraviglia; quello che invece può destare meraviglia, è il vedere come ordinariamente non ci si dia pensiero d'interessarsi di quello che si è sempre inteso di stabilire col principio di causalità.

Vorrei ora mettere in luce alcuni equivoci in tema di causalità, equivoci che, a mio modesto parere, sono la ragione dei dissensi sorti in seno al problema della causalità, e comincerò col riportare una frase di S. E. Orestano, che mi sembra abbia a giustificare pienamente la mia affermazione: « il principio di causalità nella fisica degli ultimi costituenti dell'atomo, cioè del mondo, è crollato; e il principio di conservazione dell'energia sta per crollare anch'esso. Chi può sentirsi più tranquillo nell'affidare la prova dell'esistenza di Dio a dimostrazioni fondate su postulati ontologici pericolanti? » (1).

L'affermazione dell'Orestano è estremamente interessante, perchè se la dimostrazione dell'esistenza di Dio, attraverso il principio di causalità, poggiasse davvero su un postulato ontologico pericolante, sarebbe forza maggiore il dovere rinunciare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio; questa considerazione mi spinge ad interessarmi subito intorno alle dimostrazioni portate dai fisici contro il principio di causalità.

Che cosa trovo? Una cosa semplicissima, e cioè che tutte le argomentazioni dei fisici in proposito, sono in margine al problema della causalità e che, propriamente parlando, non lo riguardano affatto, tanto che, ad ogni colpo di lancia diretto contro di esso, il principio di causa avrebbe sempre potuto rispondere: non sono toccato.

Perchè? questo è quanto intendo dimostrare.

Innanzi tutto, che cosa dice il principio di causalità?

Il principio di causalità è quel principio che, dopo avere dato modo di riconoscere in una cosa la ragione di effetto, da anche modo di affermare l'esistenza d'una causa di quest'effetto e può condurre in molti casi alla determinazione di tale causa. Abbiamo dunque, per così dire, due momenti nel prin-

(1) Cfr.: F. ORESTANO, *Idee e concetti - L'idea di Dio*, in: « Archivio di Filosofia », a. 1935, fasc. III, pag. 221.

cipio di causalità: un primo momento in cui si afferma la ragione di *effetto* riconosciuta nel soggetto in esame; un secondo momento in cui si cerca di assegnare a *questo* effetto, *questa* causa. Il primo momento condiziona la possibilità del secondo, ed è perciò presupposto come necessario al secondo, il secondo momento, come complemento del primo, mendica la sua possibilità dal primo, ma non viceversa; in altre parole, non potrò mai stabilire che questa cosa è causa di quest'altra, se non avrò prima la possibilità di stabilire la ragione di effetto in quest'altra; ma potrò benissimo affermare che una cosa è effetto senza per ciò stesso essere in condizione di potere additare la causa di quest'effetto.

E ciò per la medesima ragione per cui è possibile porre le fondamenta di un edificio e poi non proseguire nella costruzione del medesimo, ma non sarà mai possibile innalzare un edificio prima di averne poste le fondamenta; ma il ridurre il principio di causalità al suo solo secondo momento, che più precisamente si potrebbe definire come momento della precisazione deterministica, è un volere sostenere che il mettere le fondamenta di una casa implica la necessità di mettere in atto tutta la costruzione dell'edificio; pretesa, questa, ingiustificata a meno di volere identificare le fondamenta coll'edificio, il che sarebbe però contrario alle loro definizioni.

Vediamo ora di riassumere alcune fra le ragioni portate dai fisici contro il principio di causalità.

In una relazione presentata dal prof. Persico al Congresso Nazionale per il Progresso delle Scienze (1), egli dà a vedere come abbia identificati fra loro la precisazione deterministica col principio di causalità, definendo il determinismo come la formulazione più esatta del principio di causalità. Dopo questa definizione il resto consegue logicamente. Non sono in condizione di scoprire un rapporto fra A e B, dunque non sarò in condizione di affermare la ragione effettuale di B.

Le argomentazioni che porta il Persico si riducono, almeno in parte, al principio di indeterminazione di Heisemberg e trovano la loro ragione di essere nel fatto che non è sempre possibile stabilire la precisa causa di un fatto; infatti le considerazioni del Persico traggono origine dal constatare come nel mondo del microcosmo non sia possibile l'osservazione di alcuni fenomeni elementari senza introdurre una mutazione nello stato del movimento (ad esempio di un corpuscolo) a causa della luce, e siccome non sarà mai possibile l'osservazione del mondo microcosmico senza l'intervento della luce, così non sarà mai possibile osservare al loro vero stato i fenomeni del mondo microcosmico.

Qui si vede chiaramente come l'impostazione del problema causale sostenga l'interpretazione data a questi fatti, interpretazione che non ha più ragione di essere quando si faccia cadere la originaria definizione di causalità come identica alla precisazione deterministica; anzi l'osservazione, che alcuni fenomeni verificantisi nel mondo microcosmico vengono alterati dall'introdu-

(1) « Annali del Congresso della Società Italiana per il Progresso delle Scienze », Firenze, 1929.

zione della luce, fa vedere come vi sia un rapporto causale fra l'introduzione della luce e la mutata situazione nel movimento di quei corpuscoli. L'osservazione perciò del Persico, anzichè togliere valore al principio di causalità, porta, se mai, un esempio di più di influenza causale.

Un altro fisico, il prof. Corbino, sostiene che finchè si tratta di osservare la velocità di un elettrone, l'impossibilità di tale determinazione è in funzione dell'intervento di un soggetto sperimentatore e che quindi la difficoltà di precisare la determinazione causale è solo di carattere soggettivo, ma vi sono altri casi in cui si rinuncia al principio di causalità, per fenomeni nei quali lo sperimentatore sta ad osservare senza influire su l'andamento dei fenomeni ed allora l'impossibilità sarà di carattere oggettivo. Alcuni esempi porta il Corbino:

1) « Due atomi sono in presenza: l'uno eccitato otticamente, l'altro nello stato quantico di riposo. Il primo emette un *quanto* di luce; la teoria permette di prevedere con quale probabilità il secondo dopo un certo tempo è capace di eccitarsi, cioè, in termini antichi, di ricevere il quanto, ma non si sa se un'esplosione del primo atomo provocherà l'assorbimento del secondo o no. I teorici estremisti dicono che non si sa e non si saprà mai altro che l'effetto statistico d'innumerevoli esplosioni e ricezioni e che perciò il fatto elementare dell'assorbimento di un quanto di luce avverrà senza ubbidire ad una legge di causalità ».

2) « Una serie di onde, per esempio di raggi X, investe un elettrone, questo, ricevuto l'influsso, fugge in una data direzione; dicono i teorici che quella direzione è qualunque e che non è determinabile *a priori*, anche conosciuti tutti gli elementi fisici dell'incontro ».

3) « Gli atomi del radio esplodono in tempi successivi, cosicchè in duemila anni circa metà si sono trasformati. Così in un pezzo di radio vi sono atomi che esploderanno entro un minuto, altri dopo un milione di anni, i teorici sostengono che l'esplosione è imprevedibile » (1).

In generale si viene a dire col Persico che mentre nella fisica classica si supponeva che se si avesse potuto conoscere per un istante posizione e velocità di tutti gli elettroni e di tutti i protoni e campo elettrico e magnetico in ogni punto, sarebbero rimasti determinati tutti i fenomeni passati e futuri; oggi la fisica moderna nega tutte queste conseguenze perchè nega la possibilità della premessa. Senonchè, assumendo questa posizione, la fisica moderna non intacca propriamente il principio di causalità nel suo primo momento (che nemmeno è tenuto presente). Quanto al secondo momento, cioè alla precisazione deterministica, lasciata in disparte la realtà effettiva del determinismo, si afferma che non è possibile riuscire ad afferrarla, data l'esistenza di difficoltà ineliminabili perchè legate non già a deficienza di strumenti o comunque del soggetto esaminante, ma alla natura stessa delle cose in esame.

Ragioni affini a quelle del Persico vengono portate dal De Broglie, che è partito dalla considerazione che per determinare la posizione e lo stato di

(1) « Annali del Congresso della Società Italiana per il Progresso delle Scienze », Firenze, 1929.

movimento di un corpuscolo sia necessario stabilire una « interaction », che deturpa il fatto primitivo, ma osserva pure che, indipendentemente dagli errori accidentali, una osservazione profonda non può permetterci di determinare allo stesso tempo e con perfetta precisione la posizione e lo stato di movimento del corpuscolo. « Plus la détermination d'une des coordonnées du corpuscule sera faite avec précision moins exactement sera connue la composante correspondante de la vitesse, et inversement. De même on ne peut augmenter la précision avec laquelle on mesure l'instant du passage d'un corpuscule en un point de l'espace qu'au détriment de la précision avec laquelle est connue l'énergie de ce corpuscule, et inversement ». E conclude dicendo che in fisica le vecchie leggi causali sono rimpiazzate da leggi probabilistiche. « Lois causales remplacées par des lois de probabilité; individus physiques bien localisés et à mouvement bien défini remplacés par des individus phisiques qui refusent de se laisser représenter simplement et ne peuvent jamais être qu'à moitié décrits: telles sont les conséquences impressionantes des nouvelles théories. En creusant sous les lois de probabilité parviendrait — on à retrouver des lois causales comme on a retrouvé naguère derrière les lois statiques des gas les lois causales des mouvement des molecules ? » E la risposta è questa: « Certains arguments porteraient à le croire mais il serait bien imprudent de l'affirmer » (1). Da ciò si vede come anche per il De Broglie il primo momento del principio di causalità e precisazione deterministica sono confusi fra loro come tra loro sono confuse preoccupazioni di ordine ontologico con preoccupazioni di ordine gnoseologico. Il ritrovamento di cui parla il De Broglie ha infatti un significato solo per rapporto alla nostra vita conoscitiva.

E così pure anche il Polvani sostiene come le recenti teorie quantistiche conducono in ultima analisi ad infirmare per i processi elementari la validità rigorosa del principio di causalità e ad attribuire ad esso soltanto il valore probabilistico, sicchè il metodo induttivo che, come è noto, su quel principio si fonda, perde l'infallibile valore generalmente attribuitogli.

Che cosa intende il Polvani per metodo induttivo, o meglio, quale scopo assegna al processo induttivo? « Il metodo induttivo sorge quando si ammette che il principio di causalità storico valga anche per il futuro; la conoscenza di ciò che è avvenuto permette di prevedere ciò che avverrà » (2). E qui subito il Polvani osserva che il presupposto, il futuro somiglierà al passato, è un presupposto a portata probabilistica.

Più avanti di fronte all'obbiezione di confusione fra ordine gnoseologico e ontologico, si limita a rispondere che proprio dalle condizioni gnoseologiche sorgerebbe il carattere relativistico del principio di causalità (3).

La risposta del Polvani è una conferma in più e non ve ne sarebbe ormai alcun bisogno della riduzione originaria del principio di causalità al momento della precisazione deterministica, perchè in fondo egli viene a dire che non

(1) Cfr.: L. De Broglie, *Déterminisme et causalité*, in: « Revue de métaphysique et de morale », 1929, t. XXXVI, n. 4, pag. 438.

(2) Polvani, *Significato sperimentale, teorico, filosofico della meccanica ondulatoria*, in: « Rendiconti del Seminario matematico e fisico di Milano », vol. IV (1930-VIII), pag. 153.

(3) *Ibid.*, pag. 157.

solo i fatti non ci danno attualmente la rigorosa dimostrazione di questo principio, ma anche ci mostrano come non sia possibile raggiungere una certezza in proposito, e non a causa della nostra abilità nel costruire apparecchi, o nel disporre avvenimenti, ma a causa proprio del comportamento degli stessi fenomeni che prendiamo in esame; dal che si conchiude che non siamo autorizzati a introdurre nella filosofia naturale l'esistenza di principî di cui non è possibile dimostrare l'esistenza o la verità.

Tutta l'argomentazione del Polvani suppone la riduzione del principio di causa alla precisazione deterministica, altrimenti lo stesso Polvani avrebbe visto che, pur concedendo l'impossibilità della determinazione gnoseologica della precisazione causale per via di induzione, questo non rappresenterebbe una benchè minima difficoltà al principio di causalità inteso nella sua esatta e precisa formulazione metafisica che è nel suo primo momento.

Il procedimento del Polvani ha sapore humiano; qual'è infatti la ragione per cui Hume ha negato il valore dimostrativo del principio di causa?

La ragione sta nel fatto che lo Hume non ha veduto il carattere analitico di quel principio e ha creduto perciò di doverne affidare la dimostrazione al processo induttivo, ma il processo induttivo mi tiene legato nel campo della particolarità che non sono autorizzato a trascendere in forza della stessa induzione, ma a sua volta il non aver veduto il carattere analitico del principio di causalità è dovuto al fatto che lo Hume aveva già confuso fra di loro i due momenti, identificando causalità metafisica con precisazione deterministica, la quale identificazione lo ha spinto a pretendere per poter determinare la ragione di effetto, l'aver presente l'azione d'una causa precisata.

Ma vedremo poi di svolgere questi concetti con maggior ampiezza.

Il Polvani ha osservato che è arbitrario aspettarsi un futuro simile al passato, ma non aveva già detto lo Hume che non vi possono essere argomenti dimostrativi per provare che quei casi dei quali non abbiamo avuto esperienza debbono somigliare a quelli di cui abbiamo avuto esperienza? e non è ancora lo Hume che parlando del principio di causa lo dichiara frutto di un'abitudine, perchè non sarebbe mai possibile, ad esempio, dal moto di una palla di bigliardo urtata stabilire mai altro che questo: la precedenza dell'urto di una palla seguita dal moto della palla urtata? *Pura successione.*

Mi sembra che non occorrano altre citazioni per provare l'identità sostanziale fra l'argomentazione del prof. Polvani con quelle di Davide Hume.

Tutte queste ragioni che abbiamo esaminate si possono dividere in due classi: *ragioni in linea di fatto* e *ragioni in linea di diritto.*

Le *ragioni in linea di fatto* non hanno interesse nel campo filosofico, ma vedremo come anche le pretese *ragioni in linea di diritto* non hanno interesse per noi. Le *ragioni in linea di fatto* non dicono che un fatto, e il fatto che interessa il filosofo è il fatto in quanto valore, è l'elemento necessario riconosciuto nel fatto stesso; quindi le ragioni che traggono origine dal constatare che per studiare la posizione di un corpuscolo nel mondo del microcosmo occorre stabilire una « interaction » fra osservatore ed osservato e che questa « interaction » segna e determina una perturbazione nel fatto primitivo, come

pure quello che dice il Persico che i fenomeni elementari verificantisi nel mondo del microcosmo, non possono essere osservati senza che siano alterati, perchè la luce rappresenta per gli atomi e per gli elettroni l'effetto d'un ciclone devastatore, sono considerazioni che non ci interessano, poichè dal fatto che oggi non sia possibile esaminare l'effetto nel mondo del microcosmo senza alterarlo noi non siamo autorizzati a tirarne una conclusione eccedente la portata delle premesse, il che avverrebbe qualora da considerazioni di esperienze particolari e contingenti si volesse ascendere verso una conclusione a portata necessaria e quindi universale.

La seconda classe di considerazioni riguarda la impossibilità in linea di diritto di affermare *questa* causa per *questo* effetto. E qui un'osservazione radicale e decisiva. Senza entrare in merito alla questione e concedendo che sia veramente così, che cosa ne deriva? Deriva la impossibilità di determinare l'efficacia causale di A nei riguardi di B. Ma la impossibilità è di ordine conoscitivo gnoseologico e non è a portata ontologica, di più quando anche io non potessi mai arrivare a determinare come questo sia causa di quest'altro non sarei con ciò stesso nell'impossibilità di determinare una data cosa come avente ragione di effetto. E per dir ciò, mi baso su quanto ho prima affermato, e cioè che i momenti del principio di causalità sono due e che altro è la determinazione precisa della causa rispetto ad una cosa e altro è l'affermazione della necessità di una causa per questa stessa cosa. In questo chiarimento di posizione è contenuta la soluzione alle obbiezioni precedenti, alle quali si risponde che è anche concesso che non sia mai possibile riuscire a determinare una causa, ciò non toglie il diritto di affermare in una data cosa la sua ragione di effetto.

E mi si permetta ancora un rilievo di carattere storico ed il rilievo è questo. La distinzione fra il primo momento del principio di causalità, momento strettamente metafisico, e il determinismo fisico è una distinzione antica nella filosofia tradizionale. Bisogna infatti tener presente come nella concezione tomista siano stati nettamente distinti due principî: quello di *causalità* da quello del *determinismo fisico*. S. Tomaso formula il principio di causalità come: *Omne quod movetur ab alio movetur* (1) e quello del determinismo come: *non... ex quacumque virtute quaevis actio procedit* (2).

Essa è pure una distinzione implicita nella dottrina della possibilità del miracolo, perchè la dottrina cristiana cattolica della possibilità del miracolo suppone questa distinzione (3). Se domandate ad un qualsiasi scolaretto alle prime armi col catechismo: Dio può fare tutto? vi sentirete rispondere che sì. Dunque Dio può fare che il fuoco non bruci? vi sentirete ancora rispondere che sì. Se poi insistete: Dio può fare un circolo quadrato? vi sentirete rispondere che no, sebbene il perchè molto probabilmente non ve lo saprà

(1) *Summa contra Gentiles*, I, cap. 13.

(2) *Summa contra Gentiles*, III, cap. 2.

(3) Si potrà forse dissentire da S. Tomaso nel distacco netto dei due principî e limitarsi a farne due parti di uno stesso principio, ma l'essenziale è che o come due principî diversi o come parti diverse di uno stesso principio non è assolutamente possibile confonderli fra loro.

Sulla distinzione tra i due principi vedi anche B Russell e J. E. Turner.

dire lo scolaretto: Dio può fare tutto il possibile, ossia può fare tutto ciò che non implica contraddizione perchè il risultato della contraddizione è il nulla e il nulla non è termine dell'Onnipotenza Divina. La conclusione è chiara; la possibilità del miracolo suppone la non contraddizione nel risultato del fatto operato dal miracolo stesso, ma tutte quelle verità a cui arriviamo induttivamente sono verità modificabili dall'Onnipotenza Divina, non così quelle cui arriviamo deduttivamente. Perchè le verità cui arriviamo induttivamente suppongono un rapporto fra un soggetto e le sue proprietà, rapporto che può essere mutato o sospeso, mentre le verità cui arriviamo deduttivamente, sono verità identiche al contenuto della premessa. Negando che questo fuoco possa oggi bruciare, non nego la realtà di questo fuoco, pur negando un effetto naturale di esso; affermando invece che questo circolo è quadrato, lo vengo a negare come circolo, negando la ragione di effetto nel fatto del divenire vengo a negare il fatto stesso del divenire, ossia vengo a negare il dato e qui eccomi a urtare nella contraddizione.

Al pensiero umano sono essenziali i due processi di pensiero: induttivo e deduttivo. Il primo mi serve a cogliere i rapporti fra gli oggetti, rapporti che la limitatezza inerente all'intelligenza umana non mi permette di cogliere immediatamente. L'induzione serve adunque per colmare una deficienza del nostro intelletto, deficienza colmata *more statistico*, perchè come bene ha osservato lo Hume, col processo induttivo non sono mai in grado di affermare altro che un processo di successione; colla deduzione siamo invece subito padroni del campo, perchè il principio di contradizione è lì a farci vedere il perchè una cosa essendo così non possa essere diversa di così.

La differenza che distingue i filosofi scolastici dagli altri sta nel collocare il principio di causa fra i principî analitici, ossia fra quelli conquistati attraverso un procedimento deduttivo anzichè fra i sintetici, ossia fra quelli conquistati attraverso un procedimento induttivo.

Mi si potrà qui forse obbiettare che non da tutti sarà accettato questo diverso significato dato al risultato dei due procedimenti e non si mancherà di ricordare come Aristotele metta l'induzione anche a base del procedimento deduttivo. Ma « bisogna tener presente il senso lato della parola *induzione* in Aristotele e in S. Tomaso, significato che, come si è visto, comprende sia l'induzione vera e propria, sia la semplice astrazione universalizzatrice. E ci sono delle nozioni universalissime che l'intelletto umano si forma subito con una semplice astrazione e senza bisogno di argomentare induttivamente al primo contatto colla realtà. Tali nozioni costituiscono i termini di quei giudizî analitici che sono i principî primi » (1).

E ora vediamo come l'*effetto* ci si riveli.

San Tommaso mette segno di riconoscimento di una cosa come effetto, il fatto del divenire: « Omne quod movetur ab alio movetur » ossia ciò che diviene non ha in sè la ragione sufficiente del suo divenire. E questo fatto di

(1) S. VANNI-ROVIGHI, *Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione*. Comunicazione presentata al IX Congresso nazionale di filosofia, 1934.

un divenire constatato dà luogo a un giudizio analitico, che autorizza ad affermare la necessità di una causa trascendente il dato esame. So benissimo che questa affermazione di San Tommaso è scandalo per la filosofia moderna, ma a rischio di vedersi guardar brutto da tutto l'attuale mondo filosofico, è preferibile rimanere fedeli al vecchio detto di Aristotele: « Amicus Plato sed magis amica veritas ». Ora io ritengo che le accuse mosse contro la formulazione del principio di causa come « omne quod movetur ab alio movetur » siano inconcludenti perchè invalide, e invalide perchè avvolgentisi in contraddizione.

E il sostenere questo rappresenta la seconda parte del mio proposito.

Si è pensato a dividere i giudizî in *analitici* e *sintetici*, intendendo coi primi di indicare quelli in cui il predicato sia parte del soggetto e sintetici quelli in cui il predicato sia esterno al soggetto. La distinzione è (implicitamente) antica. Kant l'accetta dallo Hume. E in quanto definizione è alcunchè a carattere convenzionale che non interessa, ma quello che interessa sono le conclusioni che si fanno derivare da una definizione. Ora da questo punto di vista, mi sembra destinata a crollare la restrizione di giudizio analitico a giudizio identico.

La ragione di questa ingiustificata restrizione sta nel fatto che lo Hume non ha veduto come potesse implicare contraddizione la negazione d'un giudizio che non si riducesse a giudizio identico. Perchè? Il perchè va ricercato e si ritrova nella posizione iniziale di pensiero del nostro autore, per cui ciò che è distinguibile è separabile e ciò che è separabile non implica contraddizione nel venir pensato separato da ciò da cui è separabile, perciò tutti i pretesi rapporti di dipendenza e di interdipendenza non sono in realtà che rapporti riducibili a rapporti di successione, e perciò non sarà mai autorizzato ad affermare *questo* conseguentemente all'affermazione di *quello*, ma solo affermare e negare insieme un dato, ecco ciò che importa contraddizione, perchè suppone il sì e il no identificabili fra loro.

Corollario di ciò è che Hume ha veduto tutti i giudizî sintetici a carattere universale come giudizî arbitrari.

Ma gli si può osservare che se la ragione di distinguere fra giudizî analitici e sintetici proviene dal fatto che la negazione di un termine negli uni implica assurdità a differenza della negazione di un termine negli altri non implicante assurdità, allora si vedrebbe che almeno in linea di possibilità, qualora un giudizio in cui il predicato pur essendo esterno al soggetto venisse a dar la morte al soggetto una volta negato, anche questo giudizio diverrebbe analitico perchè rispondente alla fondamentale condizione di analisi, qual'è il *cui contrario implica contraddizione*. Il presupposto, perciò della validità della prima conclusione, quella di Hume, ammette solo questa posizione: quella cioè che nessun giudizio in cui predicato e soggetto siano uno fuori dell'altro non abbiano ad implicare contraddizione nella negazione di un solo termine.

Ma tralasciando per ora la impostazione di altri giudizî, noteremo que-

sto: che almeno in un caso, in quello del divenire, preso in considerazione da San Tomaso, vi sia contraddizione nell'affermare il dato, ciò che diviene senza affermare sfuggente al dato, ma condizionante il dato ciò che non diviene. Dunque almeno in questo caso sarò autorizzato ad ascrivere all'anagrafe dei giudizî il principio di causa come giudizio analitico.

Storicamente poi la questione era già stata impostata e risolta implicitamente da San Tommaso, laddove, parlando dei giudizî (1), li divide in due tipi: al primo tipo appartiene quello che egli chiama *primus modus dicendi per se*, il giudizio cioè in cui il predicato è parte del soggetto o il soggetto è parte del predicato; al secondo tipo appartiene quello che egli chiama *secundus modus dicendi per se*, il giudizio cioè in cui il predicato è sì esterno al soggetto, ma è richiesto alla vita del soggetto, pena contraddizione e che noi chiamiamo analitico, perchè risultante dall'analisi del dato e perchè implicherebbe contraddizione nel venire negato.

Il merito dello Hume è da trovarsi nel fatto che primo fra tutti ha intavolata la discussione su basi scientifiche e ha dimostrato che il principio di causa affidato al solo procedimento induttivo, mancherebbe di solide basi, perchè la induzione mi tiene celati i *perchè* e solo mi fornisce dei dati statistici, ma non a portata filosofica, perchè privi dell'elemento necessario che costituisce la differenziazione fra un dato puro dato e un dato a portata necessaria e come corollario a portata universale. Dico che questo è il merito effettivo di Hume, merito effettivo, ma ristretto al campo demolitore, perchè l'autore non ha mai pensato che il principio di causa potesse essere altrimenti valorizzato e dal fatto di aver invalidato il determinismo fisico, ha creduto di avere scardinate le basi alla causalità metafisica del primo momento.

Punto di partenza per la costruzione humiana è una demolizione. Lo Hume nega al principio di causa un'efficacia estensiva; con quali argomenti? L'argomento, come abbiamo visto, è uno. Principio di causa non è un principio analitico e non è un principio analitico perchè mi spinge ad uscire dal soggetto in esame. Presupposto di questa soluzione è un pregiudizio; analitico non è che quel giudizio in cui predicato e soggetto siano identici e identici in questo senso almeno che tutto quanto si possa predicare del soggetto sia materialmente contenuto nel predicato o viceversa. Nè l'autore si preoccupa di dar ragione a proposito di questa restrizione di giudizio analitico.

Se però guardiamo al contenuto del *Trattato* e delle *Ricerche* potremo facilmente vedere quali ragioni lo abbiano determinato a questa assunta posizione. Poichè unico principio che garantisce la verità di una affermazione è il principio di non contraddizione, una specie di paracarro che mi impedisce di precipitare nell'assurdo, chiaramente nel *Trattato* lo Hume afferma che nessun oggetto è contrario all'altro salvo la esistenza e la non esistenza; quindi *a*

(1) S. THOMAE, *In libros posteriorum analyticorum*, I, cap. IX, lectio X: « ...*primus modus* eius quod est *per se* est quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum... sicut in definitione trianguli ponitur linea; unde linea *per se* inest triangulo... »; « ...*secundus modus* dicendi *per se* est quando subiectum ponitur in definitione praedicati quod est proprium accidens *eius* ».

priori posso affermare che *ogni cosa può produrre ogni cosa* o che *ogni cosa può esistere senza essere prodotta da altra cosa.*

Per poter negare questa affermazione dovrei poter ridurre alla contraddizione la negazione di quest'ultima affermazione *che ogni cosa per esistere deve essere prodotta,* il che vuol dire che deve implicare contraddizione quest'altra affermazione: *che una cosa possa incominciare ad esistere senza un principio produttore,* ma come fare a ridurre quest'ultima affermazione alla contraddizione?

Bisogna tener presente che per Hume contraddizione implica impensabilità e impensabilità implica irrappresentabilità per la già ottenuta riduzione di pensiero a immaginazione, riduzione operata dall'autore con questa semplice sfida: presentatemi un pensiero che non sia copia di una impressione.

Date queste premesse risulta questo: vedo una cosa, me la rappresento, me la posso rappresentare senza bisogno di rappresentarmi la causa che l'ha prodotta, dunque la rappresentabilità dell'oggetto non implica la rappresentabilità di una causa, e non implicando la rappresentabilità di una causa, potrò astenermi dal pensarla senza perciò stesso cadere in contraddizione; corollario: non potrò mai venire a questa affermazione: che una cosa per cominciare ad esistere deve aver una causa, che era proprio ciò che mi occorreva per poter fondare metafisicamente la necessità di una causa.

Lo Hume ha confuso i due momenti del principio di causalità e dal fatto che solo induttivamente si può stabilire quale sia la causa di questo preciso effetto ha creduto che anche solo induttivamente si potesse determinare la ragione di effetto in un preciso dato in esame. In altre parole, lo Hume, confondendo fra loro i principî di causalità coll'applicazione nei casi particolari del principio del determinismo fisico tira la conseguenza dalla impossibilità che abbiamo di affermare le singole cause dei singoli fenomeni, che dunque noi non siamo in condizioni di trascendere il dato che induttivamente con tutte le conseguenze del processo induttivo cioè particolarità e contingenza.

Già Aristotile e San Tomaso avevano fornito gli elementi di critica di queste dottrine e avevano definito come effetto il fatto del divenire: con questo minimo dato di esperienza: un divenire constatato, siano messi in condizione di formulare con esattezza il principio di causalità.

Infatti cogliendo un divenire, ad esempio il mio diveniente atto di pensiero, io sarò in possesso di qualche cosa di cui non mi è possibile dubitare, perchè affermato nell'atto di affermazione che di negazione del pensiero stesso ed esaminando questo mio atto del pensiero sono perfettamente in grado di trascendere quel pensiero stesso.

Le ragioni che mi autorizzano al processo di trascendenza del dato le posso prendere dallo Hume stesso, il quale ha ben veduto come l'urtare nel principio di contraddizione mi autorizza ad assumere come vera la proposizione contraddittoria di quella che urta nella contraddizione e solo non ha veduto come questo principio gli potesse servire per una formulazione metafisica del principio di causalità.

L'errore dello Hume fu ripreso da alcuni fisici e filosofi moderni ai

quali si può rispondere che *analitico* vuol dire, etimologicamente, ottenuto per analisi, ma non mi dice se il risultato dell'analisi mi debba tener racchiuso nei limiti del dato o mi debba spinger fuori dai limiti del dato.

Toccherà, ben inteso, ai sostenitori della esteriorità del soggetto e predicato il dimostrare come questo si avveri; ma qualora si possa dimostrare che un dato oggetto ne supponga un altro, non mi sarà più lecito negare il fatto, trincerandomi arbitrariamente sotto la definizione che al giudizio analitico è necessario che predicato e soggetto non si avverino l'uno fuori dell'altro.

Più precisamente: l'esperienza ci fornisce un dato indubitabile; a esempio, il divenire del mio pensiero. A questo fatto, che è un divenire, si applica il principio di ragione sufficiente, principio che, perchè analitico, non può essere scartato da nessuno e con questa applicazione otterrò questa affermazione: che questo divenire, se esiste, avrà la sua ragione sufficiente, il che vuol dire che se esiste esisterà con ciò che gli è necessario per esistere; in altre parole con tutto ciò senza di cui non sarebbe.

E qui ecco un problema: questa ragione sufficiente sarà interna o esterna al divenire?

La risposta non può esser che questa: sarà esterna al divenire solo se vi sarà contraddizione nel pensare la ragione sufficiente interna al divenire (qui le parole *interna* ed *esterna* più esattamente si traducono in *immanente e trascendente*); solo in questo caso sarò necessitato ad uscire dal divenire per trovare la ragione sufficiente del divenire stesso.

Ma è possibile che divenire e ragione sufficiente del divenire interna al divenire abbiano a implicare contraddizione?

Per rispondere a questa domanda occorre esaminare il divenire per vedere che cosa significhi e che cosa esso importi; ed allora vedremo come nel divenire, per definizione, ogni *poi* sia un condizionato dal *prima* e si vedrà pure che, finchè siamo nel divenire, ogni *prima* è a sua volta un *poi*.

Il *divenire* rispetto al *divenuto* avrà ragione di non essere rispetto all'essere, dal che ne consegue che affermare il divenire come avente in sè la sua ragione sufficiente equivarrebbe a fare del non essere la ragione sufficiente dell'essere e voler affermare come ragion sufficiente del *divenire* un qualcosa di interno al *diveniente*, è cadere in questo assurdo: di voler far veder il *non essere* come identico all'*essere*.

E qui può sorgere una domanda: che cosa avrebbe detto lo Hume di questa soluzione al problema della causalità, problema per lui cruciale, ossessionante e scetticamente risolto?

La domanda può parere ingenua, più ingenua forse di quanto non lo sia in realtà, poichè un fatto di notevole importanza è questo: che lo Hume, i fisici e i filosofi moderni, volendo combattere il principio di causalità, hanno sbagliato bersaglio e mentre si erano proposti di combattere la causalità metafisico-scolastica, di fatto non hanno combattuto che un principio di causa che non è propriamento quello aristotelico-scolastico; perciò, quando anche fossero valide le loro critiche al principio di causalità da essi preso in esame, non avrebbero valore di attacco contro quell'altro princpio di causalità formu-

lato da Aristotele e da San Tomaso e passato in eredità alla scolastica ed alla neoscolastica.

Il principio di causa non è da confondersi col principio del determinismo e neppure da formularsi come « ciò che comincia deve avere una causa », ma bensì come « ciò che diviene ha una causa ».

Perciò la domanda che poteva parere ingenua non vuol significare altro che questo: che di fronte ad un'esatta formulazione del principio di causalità non ci si può sottrarre dall'ammettere come ragion sufficiente del divenire *qualche cosa di trascendente il divenire stesso.*

Ma mi sembra che debba anche in pari tempo risultare come cosa chiara ed evidente che, evitata la confusione fra principio di causa e precisazione deterministica, corretta la formulazione del principio di causalità, evitata l'identificazione fra ordine logico e ordine ontologico, e rifiutata la restrizione di giudizio analitico a giudizio identico, varranno per Hume, e per gli altri che abbiamo preso in considerazione, queste osservazioni quando lavorano appoggiati a quei capisaldi di cui crediamo d'aver mostrato le basi d'argilla.

Dott. FRANCO BONACINA

VITA SPIRITUALE E VITA SOPRANNATURALE

— ἠγάπησαν γὰρ τὴν
δόξαν τῶν ἀνθρώπων
μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν
τοῦ θεοῦ.

S. Giovanni

L'aspirazione istintiva e fondamentale dell'uomo è la realizzazione completa del proprio essere: la sua vita ne è lo sviluppo e l'arrichimento progressivo; cioè un tendere al più ampio potenziamento di sè e alla adeguazione di tutte le esigenze sue.

Nella vita fisica l'uomo, naturalmente, tende al perfetto funzionamento in una continua assimilazione dal mondo esteriore di ciò che gli è utile e solamente nella perfezione di questo funzionamento la vita vegetativa è paga: e così anche nella vita sensitiva, la tendenza all'appagamento dei sensi può essere interpretata come un indice dell'aspirazione, istintiva, alla perfezione poichè il senso la raggiunge solo quando è totalmente in atto.

L'uomo volgare crede risolta la propria esigenza di perfezione nella perfezione di questi due momenti della vita (nella perfetta salute, vita vegetativa, nell'appagamento del senso, vita sensitiva); egli non vede — o sente solo oscuramente — che la perfezione sta nello sviluppo e nella realizzazione di quella vita che costituisce l'uomo come tale, cioè come essere superiore alla vita animale. Egli non partecipa alla vita spirituale, o meglio se in qualche modo vi partecipa lo fa più perchè rimorchiato ed obbligato, che non per decisione libera e per coscienza.

C'è una forza oscura nella materia viva che impedisce, nel senso etimologico di questa parola, lo sviluppo e il dominio della più alta vita umana, e solo attraverso uno sforzo, la vita spirituale nelle sue manifestazioni fondamentali di intelligenza e di volontà può iniziare la sua attività; ma quasi sempre, l'uomo entrato nella vita dello spirito ha momenti nei quali la tradisce per ritornare a vivere la vita inferiore: momenti, poichè una volta avviatasi, tale vita può incontrare ostacoli, ma non può più rinunciare a se stessa.

***

La vita spirituale ha il suo fondamento nell'attività conoscitiva: per essa l'uomo diviene tutto il mondo e insieme lo fa entrare in se stesso: essa è una assimilazione infinitamente più ampia e più libera di quella della vita vegeta-

tiva: un'assimilazione per la quale ogni oggetto sembra fatto per arricchire il soggetto che conosce o tutta la realtà appare come in attesa d'essere non solo penetrata, ma d'entrare a far parte dell'uomo.

L'aspirazione di essere se stesso, di realizzarsi, di completarsi trova nel conoscere una sodisfazione simile ma superiore a quella del dominare, poichè l'essere ingrandisce di quanto è grande la realtà e si sente ad un tempo in essa e fuori di essa: San Tommaso definisce questa azione e questo stato coll'intraducibile *fieri intentionalitet omnia.*

È dunque il conoscere un possedere; ma un possedere interiore che si identifica con chi possiede, ben diverso dal possesso materiale — aspirazione di ogni uomo non tutto spirituale — che è sempre al di là e al di fuori di chi possiede e anzi lo circoscrive dentro il suo limite.

Su questo fondamento la vita si organizza sia come conoscenza, sia come azione in funzione della conoscenza e diviene sapere, arte, politica, educazione, diviene quella realtà umana complessa che si chiama, civiltà in linguaggio latino e cultura in linguaggio germanico: realtà nella quale il contributo del singolo soggetto intelligente e agente diviene oggetto per altri soggetti in un continuo scambio nel quale tutti ricevono quello che pochi realmente danno.

Sorge la vita spirituale perciò come una necessità di espressione dell'uomo di fronte agli altri uomini e si chiama linguaggio, poesia, arte figurativa, momenti inizialmente successivi e poi contemporanei nei quali tutta la realtà è trasformata in concetti e in idee ed espressa in suoni e in simboli; si sviluppa come organizzazione interiore delle conoscenze e diviene scienza, cioè dominio del mondo e della vita fisica per mezzo di leggi e di formule, dominio che pur rimanendo di natura speculativa può nell'applicazione di tali leggi alla natura dominarla anche concretamente — onde la tecnica e con la tecnica la trasformazione della materia, nell'economia che va dall'arte alla grande industria la quale anche, in questo senso è momento della vita spirituale —; si completa come educazione cioè come illuminazione di individui in progressivo acquisto di coscienza delle proprie possibilità nei riguardi del mondo, cioè in un progressivo realizzare se stessi.

Da questa concezione dell'attività dello spirito umano scaturisce infine, logicamente, la naturalità e la spiritualità della vita sociale perchè in essa è fondamentale la partecipazione di molti ad un'unità e lo scambio reciproco dei beni spirituali oltre che materiali: onde la politica nel senso più universale della parola è vita spirituale nei suoi aspetti fondamentali: di cooperazione sociale per realizzare le attività dello spirito precedentemente esaminate; di diritto che nella sua qualità precipua di limitazione delle esigenze individuali significa il dominio della vita spirituale sulla vita materiale e sulle sue tendenze delle quali le esigenze assolutamente individuali sono appunto le manifestazioni; di nazionalità cioè di coscienza di una missione da svolgere tra gli uomini sempre in funzione del fine spirituale di essi.

Questa schematica rassegna può mostrare come dal concetto di vita spirituale sia deducibile, con una logica interna, tutta l'attività umana la quale può essere chiarificata e conoscibile nei suoi elementi costitutivi solo con questa

guida metafisica: nei suoi aspetti costitutivi però, e non completamente, poichè essendo la civiltà opera di individui conserva moltiplicata per il numero di essi quella oscurità e insondabilità che deriva dalla inesauribile realtà dell'individuo: nozione questa che può essere fissata nel principio medioevale *omne individuum ineffabile*, e da tenere ben ferma nella cultura onde evitare facili esaltazioni di una scienza dell'umanità o di una storia come scienza o addirittura di una perfetta adeguazione dello spirito umano — che sempre è dato come individuale — a tutta la realtà.

Ma con ciò si pone il problema della possibilità per l'uomo d'avere una conoscenza sufficiente della propria vita spirituale intendendo per propria tutta l'umana: rimane egli sempre trascinato nella corrente che scaturisce da lui e come immerso nella sua azione quasi che la vita spirituale partecipi con le vite inferiori al loro carattere istintivo e spontaneo? Si svolge la civiltà con le stesse leggi naturali per le quali si svolge la vita fisica?

Bisognerebbe negare l'essenza e l'esistenza stessa della vita spirituale, e perciò tutta quella concreta realtà che ci si pone come problema, volendo rispondere in modo affermativo a queste domande: infatti, come tutte le realtà fondamentali, la vita spirituale ha la sua prova in se stessa e cioè essa stessa dimostra d'essere il frutto della coscienza del fine e dei mezzi e della libera elezione dell'uno e degli altri, poichè per sua natura lo spirito essendo semplice esso può riflettere su se medesimo e senza uscire da sè vedere sè e senza diventare altro da sè giudicarsi. Quindi nel momento della sua più intensa attività la vita spirituale diviene autocritica cioè acquista coscienza della sua natura, delle sue possibilità, dei suoi limiti: la vita spirituale attinge il suo vertice nella filosofia.

Nel momento filosofico lo spirito ripercorre tutta la sua strada osservandosi e giudicandosi, criticando o giustificando, con una regola interna a sè che è la logica, tutti i suoi atteggiamenti, tentando sempre di unificare tutte le conoscenze — fondamento posto ad ogni vita spirituale — in un unico sapere che dia la natura e il valore di tutta la realtà.

Questa posizione suprema dello spirito ci è dato di seguire in concreto nella storia del suo farsi, la storia della filosofia la quale assume valore non solo e non tanto come mezzo di suggestione critica e di approfondimento di problemi particolari ma come mezzo per fissare e definire i due atteggiamenti fondamentali che lo spirito prende nei riguardi di sè e della propria opera.

***

Infatti, vista sotto questo aspetto, che può essere il più interessante, la storia della filosofia presenta due tendenze opposte le quali, anzichè essere astratte discriminazioni, possono influire direttamente sulla vita appunto perchè dalla vita stessa spirituale derivano: l'una che considera, esaltandone l'opera, lo spirito umano come sufficiente e assoluto e la vita spirituale come l'unica e completa perfezione della realtà umana; l'altra che trova nella attività dello spirito e nelle sue esigenze interiori — assolutezza, eternità, perfezione,

ecc. — la ragione della sua insufficienza che si traduce in impossibilità di trovare nella realtà umana la sua stessa perfezione e nella vita spirituale il raggiungimento del suo stesso fine e in esigenza di trascendere se stessa per trovare oltre sè non solo il fine ma anche il mezzo fondamentale e raggiungerlo.

La posizione immanentistica — la prima — che si vuole rappresenti lo spirito moderno, ma che in questo senso è per lo meno antica quanto Aristotele, è l'esaltazione dello spirito umano, della sua libertà assoluta, della sua autonomia, della sua sufficienza, è l'aspirazione al *regnum hominis*, ma soprattutto è la coscienza critica di un atteggiamento morale che ha rappresentanti ben più numerosi di quelli del suo momento riflesso, in quanto essa esprime e teorizza l'esaltazione dell'uomo che si considera sufficiente e che è pienamente appagato dei beni di questo mondo.

Ma l'immanentista nel costruire la sua teoria — la quale diviene perciò astrattissima mentre vuol essere la concretezza stessa — non vede, o non vuol vedere, come nella realtà umana esistano elementi e fatti che egli non può ridurre entro lo schema del suo sufficiente ottimismo, giacchè a far notare all'uomo l'imperfezione sua e dei suoi mezzi, e perciò di tutta la sua realtà, gli si presentano la morte, il dolore, l'errore, il male, elementi che neppure la più scaltrita dialettica riesce del tutto a risolvere in perfezioni, tanto più quando la vita concreta prende la sua rivincita sulla teoria; che cosa rimane allora all'immanentista? proclamare come Voltaire lo scandalo nella realtà che è come riconoscere che non è perfetta o proclamare come Ardigò l'inutilità della vita che è come riconoscere la falsità della precedente esaltazione o infine partecipare alla vita concreta senza scrupoli filosofici come avviene molte volte di chi pretende chiamarsi idealista.

Rimarrebbe infatti solo un'altra soluzione sincera: quella della disperazione filosofica che pone il male a fondamento dell'essere e la negazione della vita a suo coronamento: paradosso che ha un valore, solo in quanto è reazione al paradosso opposto dell'ottimismo immanentistico, onde non è accidentale che Schopenhauer sia del tempo di Hegel, che la negazione radicale della possibilità della vita spirituale a raggiungere una posizione e un valore eterno sia contemporanea alla più vasta ed entusiasta esaltazione dell'attività dello spirito; ma allora la vita spirituale che basti a se stessa, che sia la più degna aspirazione dell'uomo, che sia la sua perfezione è un mito? o, che più conta, è un mito per l'uomo la sua perfezione? e inane il *desiderium naturae?*

L'altra tendenza non svaluta la vita spirituale — sarebbe in contraddizione — nè svaluta la civiltà che ne deriva: solo constata come tale vita spirituale non si attui fermamente e liberamente, nè possa attuarsi, osservando tutte le manifestazioni dello spirito e vedendone le incertezze, le soste, le limitazioni, gli errori, con quell'ampiezza di documentazione che è offerta alla meditazione filosofica da tutta la realtà umana nei suoi aspetti fondamentali di cultura, di morale, di politica.

Ma questo stesso accorgersi di una insufficienza significa aver coscienza di ciò che è sufficiente e il sentire la continua inadeguatezza della vita spirituale suppone che si conosca un fine al quale la vita spirituale si dovrebbe adeguare

e non s'adegua mai: il sentire la perfezione come una necessità dello spirito, vuol dire vedere la perfezione come un termine nel quale lo spirito troverebbe la sua completa soddisfazione, cioè sarebbe se stesso in modo completo. Questo trovare dentro di sè come mezzi fondamentali per la propria vita — del conoscere, del giudicare, dell'agire — elementi assoluti che peraltro non sono, in forma di possesso effettivo, raggiungibili pur costituendo una continua aspirazione; e il trovare uniti ad essi elementi che ne sono i contrarî come la morte, il male, il tempo, creano allo spirito che medita, una situazione drammatica ben più reale ed efficace che non sia quella soddisfatta dell'immanentista.

Infatti si ha coscienza di un fine che si conosce altresì come principio e come mezzo della coscienza stessa, si sente d'essere avvolti e sostenuti da qualche cosa che posseduto sarebbe tutto e che non si riesce a possedere perchè non può essere vissuto proprio da quella vita la quale tende per sua natura a viverci completamente: è la situazione che Socrate ha espresso nella sua vita e nel continuo desiderio di una liberazione pacificatrice — *l'anima ignuda nell'isola dei beati* — e che Platone ha tradotto in una teoria che non è nè contradditoria nè irreale quando si tenga conto di questa esigenza fondamentale.

Deve allora lo spirito nel suo momento più alto — quello del raziocinio — confessare il suo fallimento? In realtà non lo può, poichè l'esser giunto a vedere il proprio fine e la propria adeguazione assoluta, l'aver preso coscienza della relatività dei valori per i quali ha vissuto, vuol dire esser giunti al fine in un certo modo, cioè nel modo di chi vede l'oggetto della sua esigenza ma non lo possiede ancora; rimane dunque nello spirito, alla conclusione della sua attività, quel senso di superiorità che è proprio di chi ha conosciuto e superato l'insufficenza della sua stessa opera, ma insieme quel senso di tristezza non cupa ma profonda di chi intravede e non raggiunge, del quale è piena l'ultima parte del *Fedone* e che S. Agostino alla conclusione del suo periodo platonico esprime nelle parole: « Aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra coari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem... » (*Conf.*, L. VII), dove la parola *pace* ha il valore filosofico di perfezione della realtà umana e di assoluta adeguazione a tutte le sue esigenze.

Ciò che importa dunque — e questo è il valore della filosofia — è che il fine sia stato colto e che all'uomo giunto al momento filosofico esso si imponga come la necessità: tutta la filosofia vera infatti non fa altro che ritrovare nei proprî argomenti questo fine che è l'Assoluto, sempre presente come ragione d'essere, come ragione di paragone, nella conoscenza e nella morale, e perciò come un assillo che spinge al desiderio del possesso, poichè si sente che solo in esso è la perfezione: si sente insomma che la vita spirituale — la vita — è possibile realmente e non vanamente solo se vissuta in unione con l'assoluto, cioè con Dio.

***

Sorge in questo modo l'esigenza propriamente religiosa, cioè l'aspirazione ad una unione con l'assoluto nel corso della vita stessa, con mezzi che superino le forme naturali del conoscere e gli oggetti naturali del volere; ma questa esigenza (come nel caso importante del neoplatonismo) nel momento stesso in cui si pone, si limita e si impedisce, poichè lo spirito vuol crearsi esso stesso i mezzi per giungere a Dio. È questo il caso frequentissimo delle esperienze religiose ottenute ricorrendo a forme, nelle quali, è sì espressa l'esigenza del misterioso e del preternaturale, ma con il difetto iniziale e fondamentale che tali forme lo spirito le crea a se stesso, così da involgersi nella contraddizione di chi vuol superare un'impotenza costituzionale usando della impotenza stessa; vale qui il principio aristotelico che solo un essere in atto può ridurre all'atto un essere in potenza, cioè che solo dall'assoluto può venire all'uomo la forza per raggiungere l'assoluto stesso.

Rientra in questo quadro tutto il mondo strano e inesplorabile della teosofia nel quale — dagli inizî ariani di Zaratustra ai contemporanei sostenitori — sembra essere fondamentale il principio, che a raggiungere l'assoluto valga ogni atto e ogni esperienza che sia extralogica; rientano altresì tutte quelle tendenze etico mistiche fatte di prassi molte volte elevate, ed estetico mistiche tendenti ad immedesimazioni con ciò che si ritiene l'assoluto attraverso una sensibilità raffinata nella contemplazione del mondo. Oltre al difetto fondamentale notato sopra, tutti questi atteggiamenti, troppo numerosi per parlarne ampiamente, hanno un vizio comune che li rende inefficaci e un vizio — si noti ancora — di natura logica derivante da un'insufficiente penetrazione filosofica: la confusione di Dio e del divino cioè il ritenere come assoluto e come immedesimazione con esso, ciò che in realtà è solo, quando lo è, manifestazione naturale dell'assoluto e quindi rientrante in quella natura che con maggior chiarezza e adeguatezza lo spirito raziocinante conosce nella scienza e interpreta nella filosofia. Onde tutto lo sforzo fatto a superare l'attività logica dello spirito, si esaurisce in risultati di natura inferiori a quelli dello spirito stesso nel suo momento ritenuto oramai insufficiente: e purtroppo, tutto questo con una ostinazione d'essere nel vero e d'aver raggiunto il proprio fine che solo è spiegabile con l'inganno in cui può trarre l'oscurità di simile esperienze e la insufficienza critica di chi le vive.

Da ciò le contraddizioni soprattutto per quello che riguarda la vita morale, tra le varie misteriosofie, iniziazioni, teurgie: cosicchè per loro, per il loro spirito, per i loro risultati vale la splendida frase biblica: « Me dereliquerunt fontem aquae viae et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas quae contineri non valent acquas » (GEREMIA, II, 13).

Si tenga dunque presente la contraddizione del tentativo della vita spirituale, che riconosciuta la sua impotenza vorrebbe però usare di una propria forza, superarsi e quasi uscire da sè e dal suo mondo, per fissarsi oltre il contingente nell'assoluto e oltre il tempo nell'eterno; rimane allora per il raggiun-

gimento del vero fine per il quale l'uomo è fatto, ma che d'altra parte gli si trova precluso, null'altro che la possibilità di ricevere dal fine stesso, da Dio, la forza per sollevarsi a Lui poichè logicamente non rimane altra via che la discesa di Dio nella vita dell'uomo, la illuminazione divina per una conoscenza sufficiente del proprio destino, l'aiuto divino per una sufficiente volontà nell'agire.

Questo potrebbe restare però nell'ambito dell'esigenza non soddisfatta e dell'astratto: ma in concreto ogni vita spirituale lo incontra nella religione cristiana, in concreto poichè non si giunge, nel caso della religione, a un'esigenza astratta e permettente una scelta tra tante forme — l'errore delle esperienze pseudo religiose delle quali si è parlato — ma alla esigenza di una religione che non può essere che la cristiana. Solo in essa ci sono tutti i requisiti per la vera soluzione del problema e solo con essa è data la spiegazione dell'insufficienza della vita spirituale a raggiungere il fine per la quale esiste e che essa stessa vede, in quel mistero che per l'uomo di scienza Pascal era il fondamentale e la chiave della realtà: quello della colpa originaria.

Il mistero che rendeva inattuabile il fine dell'uomo e che aveva come sue manifestazioni il male, l'errore, il dolore, è risolto concretamente dal mistero della Incarnazione di Cristo, il quale apre la possibilità all'uomo a raggiungere per via mistica Dio nella vita a faccia a faccia dopo la morte; infatti il fondamento della vita cristiana non è un'adesione intellettuale ad alcuni principî — il che sarebbe solo filosofia, — e neppure una vita morale esteriore aderente a tali principî: il suo fondamento è la vita soprannaturale cioè la partecipazione alla vita divina per mezzo di una forza che viene da Dio stesso elevante l'uomo dal suo stato allo stato superiore per mezzo dell'incorporazione al Cristo, legame tra l'uomo e Dio.

***

Ciò posto risulta evidente la differenza essenziale tra la vita spirituale e la vita soprannaturale: e se questa si fonda sull'altra non si confonde nè si identifica, allo stesso modo che la vita spirituale non si identifica con la vita vegetativa pur fondandosi in essa.

La vita soprannaturale può essere intesa e spiegata con analogie alla vita fisica e alla vita intellettuale: il testo della rivelazione agli uomini di questa vita, cioè l'ultimo discorso di Gesù che si legge in San Giovanni acquista in quel continuo passare dalla definizione teologica all'esempio con le forme più elementari della vita, chiarezza e suggestività ad un tempo; e tutto il linguaggio paolino è su queste analogie fondato a cominciare dalla definizione fondamentale di corpo mistico.

Ma la vita soprannaturale in sè, è realmente ineffabile come ciò da cui deriva, è uno stato nel quale le facoltà umane sono sempre in condizione d'accettazione, è in atteggiamento di chi riceve in modo sovrabbondante — onde diviene per forza superiore, diffusivo di sè — e del quale l'uomo ben poco può dire, soprattutto dello stato ordinario di esso, giacchè si tratta di una realtà

non traducibile nei termini naturali e di una vita che per essere interiore si esperimenta ma non si comunica: esiste però una comunicazione ed è la carità cioè un rapporto concreto tra vite diverse che se è conoscibile esteriormente, nelle sue manifestazioni, nella sua forma non è teorizzabile.

Inoltre se vita soprannaturale è partecipazione alla vita divina, introduzione dell'anima nella circolazione della Trinità per mezzo della sua incorporazione al Cristo, e partecipazione di essa ad una realtà che per essenza è fuori dello spazio, fuori del tempo, oltre il procedere discorsivo della ragione, come sarà possibile, una conoscenza adeguata di essa? La grandezza mistica di tutta la tradizione cristiana non è fatta di descrizioni di stati preparatorî al vero stato d'incontro con Dio, che è sempre ineffabile?

Una sola cosa può dire l'uomo nello stato di grazia e negli stati più privilegiati di questo che è già un privilegio: di trovarsi in una perfetta pace cioè nell'adeguazione perfetta di tutte le esigenze dello spirito e in una gioia che non è paragonabile alle effimere gioie della vita comune — la *pax quae exsuperat omne sensum*, e il *superabundo gaudio in omni tribulatione*, di San Paolo —; pace e gioia, le quali rimangono tali e perfette anche se gli elementi e gli atti della vita fisica e della vita spirituale — la vita rimasta in un certo senso umana — sono contrastanti ai desiderî e alle aspirazioni della stessa umanità e contrarî — come nella persecuzione e nel martirio — allo stesso istinto di conservazione e di repugnanza per il dolore fisico. Questo perchè avendo preso contatto con l'assoluto, le insufficienze della vita umana che sono per gli altri uomini ragioni di scetticismo e di decadenza, per gli uomini viventi la vita soprannaturale non sono altro che mezzi per sentire maggiormente d'aver superato il mondo, e per aspirare ad unione che li renda inviati del tutto: è infatti lo stesso spirito che informa il *cupio dissolvi* di San Paolo e il « *ben venga sorella morte* » di San Francesco.

Ma alla conclusione di questo studio potrebbe nascere — e nasce — l'obiezione che, dopo aver esercitato la critica intorno a tutte le posizioni e a tutte le teorie esaminate, la si abbandoni ora nei riguardi della vita cristiana; poichè che cosa garantisce che lo stato soprannaturale non sia uno stato soggettivo, nel senso di assolutamente chiuso nel soggetto che lo prova, e perciò non si risolva in una nuova e più triste illusione? E allora la nostra non sarebbe retorica, tanto più pietosa e deprecabile quanto più grande e importante è l'argomento?

C'è una prova che la nostra è persuasione e che la vita soprannaturale non è un'illusione come tutte le altre esperienze religiose e neppure è insufficiente al raggiungimento del fine: e la prova è data concretamente innanzi tutto dalla sovraeminente figura di Gesù nella quale il Cristo, cioè Dio fatto uomo, non è confondibile, così da obbligare alla perplessità nella spiegazione di Lui chi per principio volesse negare la possibilità dell'incarnazione, e da obbligare al riconoscimento dell'origine divina ogni uomo che non voglia essere cieco; inoltre la prova è data dalla tradizione cristiana nella storia degli uomini che accettarono senza riserve d'incorporarsi al Cristo e che mostrarono con una vita di azione e di contemplazione, di gioia o di dolore d'aver raggiunto vera-

mente Dio, così da diventarne la più profonda e più viva manifestazione tra gli altri uomini. Nella carità, massima virtù, si espresse la loro vita soprannaturale, non in sistemi, sermoni, in potenze, in imperi: e la vittoria che vinse il mondo fu la loro fede.

Quale scuola o quale setta può giustificare se stessa con uomini simili ai santi della chiesa cristiana? e quale può presentarsi con un fondatore simile al Cristo? Quale prova della umanità e della divinità della dottrina, dell'efficacia dei suoi mezzi, della sua adeguazione a tutte le esigenze, migliore di questo modo di viverla in ogni tempo e in ogni luogo, dal dotto e dall'ignorante, dal potente e dall'umile, da chi agisce e da chi contempla, da chi cammina per tutta la vita lungo la via purissima dell'infanzia spirituale, e da chi giunge al possesso di Dio dopo tutte le esperienze e tutte le miserie?

Esiste una sola umanità non indegna di se stessa, non indegna del suo principio e del suo fine, completa, universale che supera in amore l'umanità degli amanti, in sensibilità l'umanità dei poeti, in contemplazione l'umanità dei filosofi, in azione l'umanità dei politici: ed è l'umanità dei santi. I cristiani mediocri dovrebbero avere una sola tristezza: quella di non essere come loro.

UMBERTO A. PADOVANI
professore straordinario di Filosofia morale
nella Università Cattolica del s. Cuore

OSSERVAZIONI SUI RAPPORTI TRA MORALE E RELIGIONE

Il problema dei rapporti tra morale e religione ha un'importanza pratica tutta particolare, per la natura stessa dei termini in questione. Sebbene le soluzioni sieno in concreto molte e varie, quante si può dire, le posizioni filosofiche che si incontrano nella storia del pensiero, effettualmente due sono le dominanti nelle civiltà occidentale, medioevale e moderna. Una, la soluzione classica cristiana, fa dipendere la morale dalla religione; l'altra, la soluzione che diremo laica, rivendica la indipendenza della morale dalla religione.

Per intendere l'una e l'altra posizione, è necessario premettere due chiarimenti. Il primo che la dipendenza della morale dalla religione sostenuta dal pensiero cristiano non è affatto conseguenza dei suoi presupposti teistici — come troppo comunemente si crede. Poichè una filosofia teistica implica senza dubbio una religione naturale, come pratico riconoscimento dell'assoluta causalità di Dio; ma tale religione non è condizione, bensì parte della morale razionale, la quale — assieme ai doveri verso se stessi e gli altri uomini — comprende i doveri verso Dio. Evidentemente tale autonomia della morale dalla religione, la quale non implica l'autonomia dell'uomo da Dio, non deve confondersi con l'autonomia della morale dalla religione, generalmente sostenuta dall'umanesimo moderno; la quale è conseguenza di una concezione immanentistica della realtà, onde è negata ogni dipendenza dell'uomo da Dio (trascendente), e dunque celebrata non solo l'autonomia della morale dalla religione, ma da Dio stesso.

Un secondo chiarimento è necessario: per determinare i concetti di morale e religione, che sono i termini del problema in questione: poichè naturalmente, secondo si concepisce morale e religione, muta pure la natura del rapporto tra le due. Per *morale* intendiamo l'ordine, la legge cui debbono uniformarsi gli esseri ragionevoli, per realizzare la loro natura, il loro fine. Tale in genere la concezione umana della morale. Ma essa implica alcuni presupposti, i quali implicano tutta una filosofia: la libertà, l'anima, Dio (come giustamente esige Kant coi famosi *postulati* della ragione pura pratica; anche se, per rispondere veramente a questo scopo pratico, Dio, l'anima, la libertà debbano essere solidamente costituiti sulla base della ragione teoretica, nel modo che procede la filosofia tradizionale, scolastico-tomistica, dalla quale prendiamo le mosse).

Allo stesso modo, intendiamo per *religione* ciò che la coscienza dell'uomo religioso — di qualsiasi religione positiva — per religione intende: e cioè un particolare, reciproco rapporto dell'umano col divino, ben diverso, o meglio più intimo, di quello che risulta dalla cosidetta religione naturale: la quale non è se non la pratica, o parte della pratica, conseguente ad una metafisica teistica — come si è detto. Naturalmente non basta la coscienza religiosa per giustificare la religione, più di quello che non basti la fede nella magia per giustificare la magia, la quale nella storia appare colla religione così intrecciata. Anche qui occorre una filosofia (della religione), per valutare e giustificare la religione positiva. La quale filosofia religiosa presuppone anzitutto necessariamente il teismo; e deve quindi — nel vasto e vario e contrastante mondo delle religioni positive — vedere se una ve ne sia, che abbia particolari titoli di validità rispetto alle altre: perchè — se tutte le religioni positive potrebbero essere false, senza contraddizione — non tutte potrebbero esser vere, di una verità non relativa. E qui pure presupponiamo il procedimento tradizionale della filosofia religiosa scolastico-tomistica, la quale conclude obbiettivamente (storicamente) alla trascendenza del Cristianesimo sulle altre religioni; senza escludere la funzione (pedagogica) di queste nel piano provvidenziale della storia universale, e svolgendo quegli argomenti immanentistici (filosofici) in favore della religione stessa, che formano la caratteristica della moderna apologetica, umanistica e concreta.

Ciò posto, non riesce difficile stabilire i rapporti tra religione e morale. Ricordiamo anzitutto che — come si è detto — la morale non dipenderebbe affatto dalla religione, anzi ne sarebbe parte, nel caso di quella naturale subordinazione dell'uomo da Dio, che esige il teismo: la morale razionale non è dipendente dalla religione razionale, anzi viceversa. Ma l'uomo non si trova nelle condizioni naturali, di natura pura: sibbene di natura elevata mediante la grazia all'ordine sovrannaturale; decaduta per il Peccato originale da questa e ferita pure nella natura; riparata, ossia rielevata all'ordine soprannaturale per opera della Redenzione, ma lasciate le conseguenze naturali del peccato, il male morale e fisico, il dolore e la morte — innaturali almeno in un certo grado — onde l'etica diventa ascetica, per essere etica, per espiazione, per olocausto. Sono queste verità note per via di Rivelazione e non di ragione — anche se la ragione intenda che la natura umana attuale è in assoluto un enigma. Ma sono verità che il filosofo (morale) non può ignorare, se vuol costruire una vera filosofia morale, ossia una morale per l'uomo reale, concreto, e non per l'uomo possibile, di natura — il quale non esiste (1). È evidente

(1) « Una filosofia morale puramente naturale ed adeguata all'agire umano *avrebbe potuto* esistere come lo stato di natura pura avrebbe potuto esistere, ma essa non *esiste* più che non esista quello. Difatto, in causa di avvenimenti assolutamente *capitali* per il genere umano e per la natura umana, che sono la creazione dell'uomo nello stato di grazia adamica, la caduta e la redenzione, le verità teologiche sono indispensabili per la piena costituzione dell'etica, l'oggetto morale non è adeguatamente conosciuto se non alla luce di queste verità ».

« Nello stato in cui si trova di fatto la natura umana, una scienza morale meramente filosofica non sarebbe capace di *far ben vivere l'uomo*, non costituirebbe una

come in tal caso la morale umana (che non è più una pura morale naturale, essendo *transnaturali* le condizioni dell'uomo reale) non può essere indipendente dalla religione positiva, da quella particolare e universale religione positiva che è il Cristianesimo.

E questa dipendenza è duplice: teorica e pratica: ossia della morale come scienza e della morale come attività. Riguardo alla prima dipendenza non c'è molto a ridire: essendo il fine dell'uomo soprannaturale, ed essendo unico questo fine, ossia non essendo possibile all'uomo realizzare un fine naturale, anzichè quello soprannaturale, ossia non restandogli che o realizzare questo fine o non realizzarne alcuno: è conseguente che la filosofia morale non possa costruire una morale puramente razionale, ma integrata dalla Rivelazione, cioè a dire subalternata alla teologia morale.

La dipendenza della morale come attività dalla religione, dal Cristianesimo, risulta anzitutto come una logica conseguenza della sua dipendenza come scienza — per causa del fine umano, che è soprannaturale, e solo soprannaturale. E risulta inoltre dal fatto del disordine, della debolezza della natura umana, conseguita al peccato originale: per cui non solo essa natura non è evidentemente in grado di realizzare con le sue forze il proprio fine soprannaturale, onde occorrono le virtù *teologali*, ma neppure il proprio fine naturale, attuare le virtù *cardinali* (1). Verità questa, che ha una larga conferma fuori della Rivelazione, dalla comune esperienza, la quale sa, confessa di vedere l'or-

vera *scienza pratica;* in quanto essa pretendesse di essere una scienza, una conoscenza organizzata sotto principî ed adeguata al suo oggetto, non sarebbe veramente *pratica,* cioè a dire sarebbe una scienza pratica non veramente pratica, e dunque illusoria. Difatto, una filosofia morale puramente filosofica non ci fornirebbe che un sistema di finalità, di regole e di virtù compiute (*perfectae virtutes*) vero e buono senza dubbio in se stesso, ma proprio a costituire nel bene un possibile, un'essenza separata, *un altro essere umano* che non l'uomo esistenzialmente dato; — un sistema, pertanto, semplicemente teorico ».

« La vostra filosofia morale indipendente vi prescriverà delle cose buone e assai buone; a voi o piuttosto a un doppio meramente possibile di voi stesso, collocato negli spazî astratti della natura pura; ma *per voi* e per la vostra anima, per la sostanza reale della vostra vita, essa sarà un cieco guidatore di un cieco » (Cfr.: J. MARITAIN, *Science et Sagesse, suivie d'éclaircissements sur la philosophie morale,* Paris, Labergerie, 1935, pp. 185, 270, 274. Ci siamo assai giovati di questo ampio ed originale saggio, il quale accoppia ad una sicura e profonda dottrina filosofica e teologica su base scolastica, anzi tomistica, un'acuta comprensione del pensiero moderno).

(1) Tale tesi potrà essere considerata pessimista, ma è fondamentalmene cristiana e classica del tomismo. Dice difatto S. Tommaso (*Summa theologica,* I-II, 109, 2): « In statu naturae integrae... poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum quale est bonum virtutis acquisitae... Sed in statu naturae corruptae, etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur: potest, quidem, etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquot bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae ».

dine, il bene (naturale, razionale), ma sa e confessa del pari di essere incapace ad attuarlo. E pure ha una profonda conferma dalla storia del pensiero, attraverso quei grandi sistemi, più o meno pessimistici, che hanno intuito un disordine nella realtà, umana, morale: da Buddha e Platone, a Kant e Schopenhauer.

Circa la dipendenza della filosofia *morale* dalla religione, può esser utile aggiungere un chiarimento, mediante un raffronto con i rapporti che la filosofia *teoretica* ha con la religione stessa, col Cristianesimo. Nel caso della filosofia teoretica, sembrerebbe possibile costruire in linea di diritto una metafisica, prescindendo dalla Rivelazione: perchè l'oggetto della metafisica è l'essere, è Dio conosciuto come causa degli esseri divenienti, e questi nella loro essenza, per quanto limitatamente ed imperfettamente. Ignorare, teoreticamente, la Trinità di Dio o l'Incarnazione, vuol dire avere una conoscenza incompleta, non falsa, inadeguata rispetto al suo proprio oggetto; ignorare, praticamente, l'Ordine soprannaturale e il Peccato originale, vuol dire avere una scienza (morale) inadeguata al proprio oggetto, che è di condurre l'uomo al suo fine reale: non solo incompleta pertanto, ma propriamente falsa (1). In linea di fatto invece, come attività umana, succede della filosofia teoretica quello che succede della filosofia pratica: sostanzialmente per lo stesso motivo del disordine, della debolezza della natura umana conseguita al peccato originale, non solo nella volontà, ma pure nell'intelletto. Onde — fuori della Rivelazione — non si ebbe effettualmente una filosofia completa e scevra da errori, nonostante quelle imponenti posizioni e soluzioni di problemi da parte della ragione umana, che sono il pensiero indiano e il pensiero greco. Basti dire — per es. — che il concetto di creazione, il quale costituisce la vera esplicazione razionale dell'enigma del mondo, non fu realizzato nè in India — ove domina la soluzione monistica del problema teologico — nè in Grecia — ove domina la soluzione dualistica dello stesso problema; nonostante il profondo senso della limitazione

(1) « La filosofia speculativa considera l'uomo e l'esistenza umana non dal punto di vista delle loro condizioni storiche, ma delle strutture e delle necessità intelligibili, delle essenze che si debbono conoscere: ed intendo bene che una sana filosofia speculativa non è platonica, ed ha per termine l'*essere* (almeno possibile), ma l'esistenza vi è considerata secondo i valori intelligibili che vi si realizzano, non secondo le sue proprie condizioni di contingenza e singolarità.

« Viceversa la filosofia pratica considera l'uomo e l'esistenza umana dal punto di vista del movimento storico e concreto che li conduce al loro fine, dal punto di vista degli atti umani a porsi nell'essere *hic et nunc*, secondo la loro regola. Così pertanto il sapere speculativo ed il sapere pratico differiscono tipicamente fin dall'origine: il primo s'innalza verso l'intemporale mediante i tre momenti di visualizzazione astrattiva..., il secondo ridiscende verso il tempo secondo un flusso di pensiero continuo che, dopo un'istanza dove lo speculativo si mescola ancora al pratico e che è la stessa filosofia pratica, non si arresta se non ad un'ultima istanza tutta pratica, che è il giudizio prudenziale ».

« Al contrario di quanto avviene nel campo speculativo, dove ignorare una verità non falsa la conoscenza (la teologia non è falsata per nulla perchè ignora il mistero della Trinità), nel campo pratico, che consiste a dirigere l'azione, e dove la ragione procede *more composito*, l'ignoranza o l'omissione d'un elemento necessario della condotta, falsa la condotta stessa » (MARITAIN, *Op. cit.*, pagg. 183 e 272).

dell'esistenza empirica, caratteristico del pensiero indiano, e il chiaro concetto della trascendenza dell'Assoluto, caratteristico del pensiero greco. Sicchè, di fatto, la sola filosofia vera e completa sarebbe la filosofia cristiana. Ma nella sua parte speculativa la filosofia cristiana è tale non per l'oggetto o le condizioni di specificazione, ma per lo stato o le condizioni d'esercizio; laddove nella sua parte pratica, essa è cristiana e per lo stato e per l'oggetto stesso, onde deve pertanto poggiarsi alla teologia.

Possiamo dunque concludere non essere possibile una morale — che meriti questo nome — senza la religione: nè una scienza morale, nè una pratica morale. Questa affermazione è considerata generalmente intransigente e repugnante, come quella che sembra escludere dalla morale e dalla realizzazione del fine umano tutti coloro che non sono Cristiani, e Cattolici, e praticanti i mezzi della Grazia. Il che significherebbe la grande maggioranza degli uomini nel tempo e nello spazio, e molti uomini di retta intenzione e buona volontà. Ma non dobbiamo dimenticare come se la tesi è assoluta in linea di diritto, che cioè non v'è salvezza senza la grazia, la quale normalmente è comunicata attraverso la Chiesa visibile; noi non sappiamo per quali vie invisibili o quando essa sia comunicata agli uomini di retta intenzione e buona volontà: apparentemente anche non Cristiani, non Cattolici, non praticanti, deboli (1). Secondo quella fondamentale ed elementare distinzione teologica, che si può appartenere all'*anima* della Chiesa, senza appartenere al *corpo*, come viceversa; e secondo quel fecondo principio della concretezza, della individualità, della personalità, che rappresenta una delle grandi conquiste del pensiero moderno.

(1) Nota, p. es., a questo proposito bene il MARITAIN (*Op. cit.*, p. 164): « E chi autorizzerebbe il cristiano a supporre che il suo interlocutore, nonostante un sistema d'incredulità (o di credenze contrarie) ove egli si tiene, non abbia invece in se stesso quei doni della grazia invisibile, che accompagnano la buona volontà e la buona fede? ».

Fr. AGOSTINO GEMELLI O. F. M.
professore ordinario di Psicologia sperimentale nella Università Cattolica del s. Cuore

IL SOPRANNATURALE E LA PSICOLOGIA RELIGIOSA

Sino a circa dieci anni or sono tra gli psicologi erano vive le discussioni intorno alla psicologia della vita religiosa. Le discussioni ebbero il loro punto culminante al Congresso internazionale di psicologia del 1909 in Ginevra, nel quale la maggioranza degli psicologi accolse il punto di vista di Th. Flournoy (1). Questi pose due principî: 1) quello della esclusione della trascendenza e di qualsiasi apologetica dell'immanenza; 2) quello dell'interpretazione biologica dei fatti religiosi. In fondo, questo modo di vedere era già stato seguito, più o meno fedelmente, da G. Wundt, da W. James, da Höffding, da Ribot, da Leuba, da Wobbermin (2), per citare solo i rappresentanti dei principali indirizzi; e venne seguito dal giorno in cui Schleiermacher ritenne di aver dimostrato la possibilità dell'analisi scientifica del sentimento religioso. È noto che H. Höffding aveva affermato già da tempo che « il ritenere che un fenomeno perde del suo valore quando viene compreso, è una superstizione od un immoralismo scettico » (3).

Sarebbe interessante un esame storico per determinare se tutti coloro che si sono occupati di psicologia religiosa affermando di attenersi ai due principî formulati da T. Flournoy sono stati in fatto (come essi ritennero e come, in buona fede, affermarono di voler fare) sempre, assolutamente ed oggettivamente fedeli ad essi. Ne uscirebbe una dimostrazione quanto mai significativa; ma questa, se può interessare gli psicologi, non può interessare i filosofi ai quali io qui mi rivolgo (4).

(1) Vedansi gli scritti di: TH. FLOURNOY, in: « Archives de psychologie », 1923. Alcuni di essi sono stati raccolti e tradotti in italiano: *Psicologia religiosa*, trad. Checchi, Milano, 1908. Vedansi inoltre: rendiconti del: *VI Congrès intern. de Psychologie*, Genève, 1909. È anche da vedersi l'introduzione del periodico « Archiv f. Religionspsychologie », 1914, e specialmente gli scritti di STÄHLIN.

(2) Risparmio al lettore una elencazione della immensa letteratura di psicologia religiosa. Si tratta di un materiale del quale pur troppo assai poco è utilizzabile.

(3) *Filosofia della religione*, Torino, 1909.

(4) Chi ne vuole avere un'idea non ha che a leggere lo scritto del WOBBERMIN, *Die Methoden der religionspsychologische Arbeit*, in: « Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Ab. VI, T. C. 1, 1926. Il Wobbermin è un teologo protestante che con i suoi scritti molto ha contribuito allo studio della psicologia religiosa; ma egli è caduto, come altri psicologi protestanti, in una religione inconsapevolmente immanentistica.

Sarebbe pure interessante, da un punto di vista generale, esaminare se è possibile costruire una psicologia (nel caso nostro, una psicologia religiosa), prescindendo dalla valutazione dei fatti psichici studiati; ossia se è possibile costruire una psicologia rigorosamente scientifica, costrutta cioè in modo uguale a quello con il quale è costrutta ogni disciplina scientifica, e con procedimenti di indagine uguali a quelli usati nella ricerca scientifica di ogni altro campo. L'indagine scientifica dei fenomeni di ogni altro campo presenta una garanzia di oggettività in quanto nell'analisi dei fenomeni si prescinde dal loro valore intrinseco. Ora può lo psicologo, al pari di quanto fa, ad esempio, il biologo quando studia le manifestazioni o i fondamenti dei processi vitali, prescindere dal significato dei processi psichici che egli studia? O non piuttosto avviene che lo psicologo, che prescinde dalla valutazione del significato dei fenomeni che analizza, con questo stesso si pone sul piano di una interpretazione dei fenomeni psichici che, anzichè prescindere da una filosofia, ossia da una valutazione, ne ammette già una, ossia quella positivistica?

Evidentemente non è qui il luogo per discutere del valore e del significato della psicologia, ciò che ho già avuto l'onore di fare in un altro Congresso della nostra Società; qui importa vedere se, e fino a che punto, è possibile fare della psicologia religiosa, prescindendo dall'esclusione della trascendenza.

È poi innanzitutto necessario precisare il problema per non cadere in un equivoco che inficia le ricerche di molti studiosi.

« Escludere la trascendenza », come si propongono molti psicologi, tradotto in linguaggio meno ermetico, vuol dire, secondo la mente di questi psicologi, che il fenomeno deve essere studiato esclusivamente nelle sue manifestazioni soggettive. Ma, poichè una ricerca psicologica fatta con indirizzo scientifico non può limitarsi ad una pura descrizione, ma deve pure arrivare ad una determinazione del meccanismo causale del fenomeno, ne segue che questa limitazione equivale a dichiarare che la spiegazione del fenomeno studiato deve essere cercata nello stesso soggetto, nel meccanismo della sua attività psichica, e che deve essere esclusa l'azione di ogni fattore esteriore o diverso dal soggetto.

Non è necessario aggiungere altre parole a questa constatazione per dimostrare che, procedendo in questo modo, già implicitamente si ammette una spiegazione immanentistica dei fenomeni della vita religiosa. Il soggiungere, come fanno alcuni, che ammettere questa posizione non esclude che ulteriormente possa lo studioso, come filosofo, riconoscere il fatto della « trascendenza » della religione, il suo carattere soprannaturale, l'opera della Grazia, ecc., vuol dire concepire il sapere umano come diviso in compartimenti rigorosamente stagni.

Prendiamo un esempio scegliendolo là dove la discussione, pur essendo viva, è meno compromessa. Se io, come filosofo, debbo studiare i fenomeni della vita animale, per determinare quale ne è la natura, e se questo faccio quando il biologo già ha raccolti gli elementi di fatto ed ha ricercato, ad esempio, nei processi biochimici la causa dei varî fenomeni studiati, io non posso

non giungere ad una soluzione che è dipendente da tale impostazione del problema. E cioè il filosofo riceve la costruzione filosofica già elaborata nei suoi elementi costruttivi dal biologo. Così pure nel campo della psicologia religiosa, se di fronte, ad esempio, al fenomeno della conversione, io ricerco gli elementi che mi danno ragione di essa esclusivamente nel campo sociale ed individuale, arrivo a tale conclusione per la quale già escludo di per sè, l'intervento della Grazia, perchè quando il fenomeno è stato studiato in tutti i suoi fattori determinativi, non vi è più posto per ammettere l'azione della Grazia. Ammettere poi, come vogliono taluni, che, terminato lo studio psicologico dei fenomeni della vita religiosa (in questo caso della conversione), possano ulteriormene entrare in giuoco la ricerca filosofica e quella teologica, e per questa via si possa passare ad ammettere che la Grazia opera in tale processo, vuol dire ammettere che la Grazia agisce ed opera fuori della vita umana. Si è cioè condotti ad immaginare che alla vita umana si sovrapponga qualche cosa che la integri e la sviluppi ulteriormente. Gli psicologi, a causa di questo modo di concepire i fenomeni della vita religiosa, sono stati posti ad un bivio. Da un lato alcuni psicologi erano condotti ad assumere una posizione immanentistica, spinti sempre più all'estremo delle loro conclusioni, ed erano condotti ad interpretare il fenomeno religioso come un fenomeno che si svolge tutto quanto nell'interno del soggetto e quivi trova la sua spiegazione. Gli psicologi che si mettevano per questa via finivano inevitabilmente per accettare una posizione filosofica monistica, anche se essi, a parole, rifiutavano di essere monisti. D'altro canto altri psicologi esaminavano questi fenomeni ponendosi in una posizione rigorosamente agnostica; giungevano anche agli estremi di studiare il fenomeno religioso come ogni altro fenomeno presentato dagli esseri viventi, e finivano per cadere in una concezione positivista. Non pochi poi oscillavano tra queste due forme di interpretazione incapaci di decidersi per l'una o per l'altra.

Questi ultimi erano gli psicologi che hanno visto e si sono resi conto del pericolo di cadere nelle sopraindicate posizioni estreme; tipico esempio è stato quello del compianto Sante De Sanctis, il quale nel primo capitolo del suo volume sulla conversione (1), volume ricco di osservazioni e di intuizioni geniali, cercava di giustificare la sua posizione di psicologo, ossia lo studio oggettivo del fenomeno della conversione, lo studio cioè fatto prescindendo dall'ammissione di ogni trascendenza (il che equivale, dicendo le cose nel linguaggio della teologia cattolica, a prescindere dall'opera della Grazia). Il De Sanctis si inquietava (ciascuno che ha conosciuto quest'illustre psicologo deve riconoscere la sincerità delle sue manifestazioni) con coloro che affermano che lo psicologo che si pone in questa posizione è costretto a scegliere tra due vie che gli si aprono innanzi: cadere in una concezione immanentistica, ossia idealistica, ovvero porsi a servizio del positivismo. Questa è la tragica situazione nella quale si pone chi ritiene che sia possibile fare della psicologia religiosa con un procedimento uguale a quello che adopera ogni scienza nell'analisi del suo oggetto. E questa è la conseguenza dell'errore di chi non riconosce che in

(1) DE SANCTIS, *La conversione religiosa*, Roma, 1924.

ogni concezione della psicologia religiosa è già implicita una valutazione dei fenomeni che essa studia, ossia è implicita una filosofia.

Valga un altro esempio. Senza dubbio le moderne concezioni sulla vita incosciente e subcosciente ci hanno permesso di esplorare la vita psichica umana come prima non era mai stato possibile fare. Grande merito in questo campo si deve alla psicanalisi. Anche chi non segue alcune delle scuole psicanalitiche, deve riconoscere che la psicanalisi ci ha messo nelle mani un metodo prezioso per esplorare la vita incosciente e subcosciente. Si deve anche ammettere che ciò che si elabora nel profondo della nostra vita psichica, esercita una grande influenza sul nostro atteggiamento religioso.

Con questo non voglio dire, come ha fatto taluno, che la spiegazione della vita religiosa si trova nel subcosciente o nell'incosciente, e che la religione non è altro che una forma di difesa o di reazione subcosciente alle condizioni della vita. Si pensi, ad esempio, la influenza che hanno i ricordi della fanciullezza, le ripercussioni affettive più profonde e meno controllabili dei nostri stati d'animo; tutta la nostra vita passata giace nel profondo del nostro io e si manifesta attraverso mille segni. Si può discutere se sono esatte, dal punto di vista filosofico, le espressioni di incosciente e di subcosciente che noi psicologi adoperiamo; però deve essere riconosciuto che tutta quella massa di esperienze, di istinti, di reazioni affettive, che sono comprese sotto queste denominazioni di vita subcosciente e di incosciente, hanno enorme influenza sulla vita psichica cosciente. Se, persuasi di questo fatto, procediamo oltre a ricercare qui, ed esclusivamente qui, la spiegazione del meccanismo di molte manifestazioni della vita religiosa (la conversione in primo luogo; poi la elevazione della vita mistica; i fenomeni dell'estasi, ecc., come è ben noto essere stato fatto da tutta una serie di studiosi), noi possiamo ritenere di essere riusciti a « spiegare » il fenomeno della conversione, dell'estasi, della elevazione mistica, come un prodotto della vita incosciente. Alcuni psicologi poi giungono anche a vedere in questi fenomeni un'espressione della patologia della vita psichica. Evidentemente chi arriva a siffatte conclusioni, anche se non ha in modo positivo esclusa la influenza del « trascendente », l'azione soprannaturale di Dio, l'opera della Grazia, ecc., non ha più alcuna possibilità per ammettere l'azione della Grazia.

Con questo non voglio arrivare a negare ogni valore alla psicologia religiosa; al contrario affermo, che, pur ammettendo l'opera di qualcosa o di qualcuno che sta al fuori di noi (l'azione di Dio, l'opera della Grazia, fonte della vita soprannaturale), si deve riconoscere che Dio opera in un uomo vivente, e che perciò la Grazia non distrugge, ma eleva ed influenza l'attività psichica, ovvero che essa può trovare ostacolo nell'attività psichica umana. Ma, fatto questo riconoscimento, mi preme affermare una conclusione che si inquadra nel complesso della concezione dei rapporti di Religione e Filosofia illustrata al Congresso Nazionale della Società di Filosofia dagli studiosi della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica.

E cioè, se lo psicologo non vuole escludere *a priori* l'azione soprannaturale della Grazia, l'azione di Dio sull'uomo; se non vuole *a priori* ammettere una spiegazione puramente naturale della vita religiosa, e se questo egli vuole fare

perchè vuole essere oggettivo e perchè vuol essere fedele al metodo positivo, e non vuol rifiutare alcun dato di fatto, è necessario che la psicologia nel fare lo studio della vita religiosa si limiti a fare della pura fenomenologia.

Altrettanto forse (dico forse per lasciar aperta la via a dubbî che sono pure nel mio animo) il compito della psicologia nello studio di ogni manifestazione della vita psichica. Per quello che riguarda la vita religiosa è evidente che, se si vuole andare al di là della pura fenomenologia per ricercare le cause ed il meccanismo interiore della vita religiosa, allora bisogna procedere con un altro mezzo d'analisi, e questa analisi deve essere fatta alla luce di principî che la psicologia non può dare. Si è cioè condotti a fare della filosofia, ossia una analisi che è dipendente dai principî offerti dalla concezione generale dell'Universo. Ora, mentre vi sono psicologi i quali procedono prudentemente e non scambiano le loro dottrine filosofiche e la loro concezione dell'Universo con il frutto delle loro indagini psicologiche, ve ne sono alcuni invece i quali presentano come costruzione psicologica, ossia frutto d'indagine scientifica, ciò che è invece pura costruzione filosofica. È adunque meglio, anzichè commettere questo abuso, costruire consapevolmente la propria filosofia, ossia la propria concezione dell'Universo e alla luce di essa prendere in esame la vita religiosa e fare di questa quello studio fenomenologico che permette di integrare i dati raccolti in questo modo in quella concezione dell'Universo, che ha permesso di fare una valutazione dei fenomeni studiati. Se taluno osservasse che con questo modo di procedere la psicologia ha perduto la sua autonomia di scienza, sarà facile rispondere che i legami tra psicologia e filosofia sono assai più intimi che tra ogni altra scienza e la filosofia; ad ogni modo, quando lo psicologo si limita a fare della pura fenomenologia, non si può dire che egli metta la sua scienza ai piedi della filosofia; si deve invece dire che ne integra e ne sviluppa i dati in una visione più vasta e più comprensiva. Questo è evidente soprattutto nel campo della psicologia della religione. Voler far di più che della pura fenomenologia, vuol dire gabellare per psicologia ciò che psicologia non è.

Non basta. V'è un altro punto che dev'essere chiarito; ed esso non è il meno importante. Poichè, com'è stato replicatamente e da diversi punti di vista dimostrato, e come anche in questo stesso fascicolo è stato ripetuto, è legittimo far dipendere la concezione che noi abbiamo della religione dall'ammissione dell'esistenza del soprannaturale, ne segue che negare il soprannaturale vuol dire non riconoscere un dato di fatto che ci è dimostrato da molte prove. Posto questo ben chiaro, in una concezione della vita religiosa, in virtù della quale ammettiamo la natura e l'origine soprannaturale della religione, l'azione della Grazia, ecc., trovano il loro inquadramento anche le ricerche della psicologia, ossia lo studio fenomenologico delle manifestazioni della vita religiosa nei singoli individui; e ciò perchè la Grazia opera nei singoli individui ed opera variamente a causa e in funzione sia della loro costituzione psichica, sia della loro vita psichica precedente, sia della partecipazione di tutto l'individuo alla vita religiosa. Sarà appunto compito delicatissimo dello psicologo che ammette l'esistenza del soprannaturale e l'opera della Grazia, determinare come

la Grazia opera, ad esempio, nella conversione, nella preghiera, nell'estasi, negli stati mistici, ecc. (1).

Non si creda che con questa limitazione il compito della psicologia sia reso quanto mai meschino, e che essa, per questa limitazione, perda il suo carattere di scienza.

Sempre più in modo chiaro, ai giorni nostri, appare evidente che le scienze debbono essere integrate in una visione filosofica. Basti ricordare che ai giorni nostri questo si constata sempre più nel campo della stessa fisica; le concezioni dei fisici del nostro tempo assumono cioè valore e significato di una concezione filosofica dell'Universo, in cui i dati di fatto sperimentali e di osservazione sono integrati e valutati e compresi nel loro significato. Questo appare sempre più necessario anche per molte scienze, quasi come reazione ad un'epoca e ad un complesso di dottrine in cui e dalle quali si affermava il valore assoluto della scienza. Questo è anche vero della scienza che è al polo opposto della fisica, in quanto il suo oggetto è tutto interiore, come è la psicologia. Noi psicologi moderni vediamo in modo sempre più limpido che i dati fenomenologici raccolti dalla nostra scienza debbono essere integrati in una visione generale della vita psichica, ossia di una filosofia, se vogliamo che essi acquistino significato e valore. E questo vale anche per la psicologia religiosa, che deve essere integrata in una visione religiosa della vita, quale ci offre la filosofia.

(1) Nella mia scuola questo è stato fatto con ricerche mie, di Galli e di altri. Ricordo come tipiche, dal punto di vista metodologico, le ricerche compiute nel mio laboratorio da CANESI: *Vorlaufige Untersuchungen ueber die Psychologie des Gebets*, « Archiv f. Religionspsychologie », Vol. VI, 1936.

MARIO CASOTTI
professore straordinario di Pedagogia
nell'Università Cattolica del s. Cuore

RELIGIONE ED EDUCAZIONE

I

Non prendo neppure in considerazione quelle teorie che ritengono il soprannaturale cristiano qualche cosa di favoloso o di assurdo e che, appunto per questo, mostrano di non aver mai seriamente studiato quell'oggetto sul quale pur pretendono di sentenziare. Il soprannaturale cristiano è tutt'altro che una nebulosa incognita. Basti ricordare che nella vita e nella storia esso si chiama S. Benedetto e S. Francesco d'Assisi, S. Ignazio di Loyola e S. Filippo Neri, S. Giovanni Battista de La Salle e S. Giovanni Bosco. Basti ricordare, ancora, che al principio soprannaturale s'ispirano quei più perfetti esemplari dell'umanità che sono i santi, il cui sterminato esercito non è chiuso, anzi s'accresce di giorno in giorno: e ne son prova le cause di beatificazione e di canonizzazione numerosissime, o già concluse, o in via di concludersi innanzi al supremo tribunale della Chiesa. Rammentiamo, infine, che sempre del soprannaturale cristiano vivono quegli altri più perfetti esemplari umani che sono la suora di carità e il missionario, tanto per citare, fra le innumerevoli benemerenze degli ordini religiosi, quelle che gli stessi anticlericali non possono tenersi dal riconoscere.

Il soprannaturale, ignoto? Oh, esso ha anche un altro nome, che pur i superficiali irrisori non possono sentire senza commozione, nel segreto della coscienza. Esso si chiama: giovinezza pura. Adolescenti diritti e fieri come il giglio dei campi, giovinette i cui occhi risplendono di verginale fulgore: questi fiori non si colgono se non nei giardini della Chiesa, all'ombra fida del Tabernacolo. Il mondo non può darne che lontane e pallide imitazioni.

Ma il soprannaturale ha ancora un altro nome. Si chiama sì, da un lato, verginità e stato religioso. Ma si chiama dall'altro: « famiglia feconda »: casto connubio in cui aridi calcoli materialistici non recano la morte alle sorgenti medesime della vita. Famiglia in cui l'amore, comandato e benedetto da Dio non si sperde per consuetudine, nè si gela per asprezze e difficoltà materiali, ma simile all'amore divino da cui procede, dopo aver irraggiato nel cuore dei figli, si consuma, perfetto, nella inesauribile eternità.

Giovinezza pura e famiglia feconda voglion dire società sana, forte, disciplinata e veramente imponente. L'opposto dello schiavismo bolscevico come del paganesimo razzista, del liberalismo scettico e della democrazia maltusiana e corruttrice. Anche qui il soprannaturale ha un nome: cerchiamolo nel nome

e nel segno che vide già la vittoria di Costantino: cerchiamolo fra le aquile del Littorio e la Croce che riempiono oggi di sè le sterminate solitudini dell'Etiopia: onoriamolo sulla tomba di P. Reginaldo Giuliani.

II

Crederà qualcuno che si sia voluto preoccupar l'animo degli ascoltatori con una poco filosofica mozione degli affetti. E invece abbiamo già impostata la questione nei suoi termini scientifici. A torto, infatti, molti filosofi identificano il soprannaturale col trascendente e — se così si potesse dire — col trascendente più remoto e nebuloso. Ora, se tale è quanto all'essenza e all'origine, tale non è affatto quanto agli effetti e alle manifestazioni, che possono essere e sono, sotto certe condizioni immanenti, nella natura umana e, come tali e sotto questo aspetto, conoscibili, osservabili, sperimentabili colla più soddisfacente esattezza. Orbene, quella che abbiamo fatto adesso non è che una molto sommaria rassegna degli *effetti* — controllabili da ognuno — che il soprannaturale produce nell'individuo, nella famiglia, nella società.

Che cos'è, infatti, il soprannaturale cristiano? Come la parola stessa dice, soprannaturale è tutto ciò che supera la natura determinata di un singolo essere. E questo superamento può essere di due specie: o riguarda soltanto la possibilità di questa o quella natura ovvero riguarda la possibilità di *tutte* le nature create, non solo esistenti ma anche possibili. Nel primo caso si ha il soprannaturale *relativo*: nel secondo il soprannaturale *assoluto* come lo chiamano i teologi.

Orbene, fra queste due specie, il soprannaturale ond'è fatta la vita cristiana è quello della seconda specie: il soprannaturale assoluto, o « *per essentiam* ». E di questo abbiamo ancora due forme: l'Incarnazione e la grazia santificante. Unione sostanziale, ipostatica la prima della natura divina alla natura umana nella persona del Verbo. Unione assai minore, ma pur sempre reale la seconda e fondata sulla prima; chè, per essa unendosi a Gesù Cristo, l'uomo diventa deiforme o, per dirla con S. Pietro, « *divinae consors naturae* ».

Chiaro è dunque che il soprannaturale assoluto se in se medesimo è divino e trascendente, diviene poi immanente nell'uomo e in virtù dell'unione ipostatica e in virtù della grazia santificante che n'è la conseguenza. Ma c'è di più: la grazia santificante è data all'uomo mediante i sacramenti: segni sensibili e maneggevoli che mettono, così, il soprannaturale a disposizione della Chiesa e ci permettono di adoperarlo come qualsiasi altro mezzo naturale di educazione. Il soprannaturale quindi non soltanto è conosciuto, ma è posseduto, è vissuto, è se potesse dirsi, *agito* dall'uomo. Con questo risultato: che l'educazione cristiana non si limita a dare una meta all'educando, insegnandogli una dottrina vitale: ma riforma, riplasma e ricostruisce dall'interno l'educando stesso, elevandolo, col battesimo, alla vita soprannaturale, confermando poi e alimentando questa vita coi sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. Tale, sostanzialmente, la dottrina pedagogica contenuta nell'enciclica pontificia del 1929 sull'educazione cristiana.

III

Rispondo ad alcune obbiezioni. 1) L'intervento del soprannaturale non renderà per caso « miracolistica » tutta la pedagogia, facendoci considerare come inutile all'educazione ogni intervento dell'arte umana?

Rispondo: no. È concetto notissimo in teologia che il soprannaturale *supera* ma non *abolisce* nè *contraddice* la natura, anzi la contiene e la sviluppa *eminenter*. Dunque tutti gli sforzi dell'arte umana per l'acquisto della virtù e della scienza, lungi dall'esser resi inutili, acquistano, col loro soprannaturalizzarsi, un valore molto maggiore. Ne fa fede la teologia ascetica colle sue tre famose vie, purgativa, illuminativa e unitiva, dove tutte le virtù morali naturali sono accolte e coltivate, coi mezzi soliti della pedagogia, ma in funzione di un fine superiore. Ne fa fede lo « stile » stesso dell'Incarnazione, ove Dio assume la natura umana non per scherzo nè per simbolo, ma *realiter*: fra l'altro al fine di darci anche nell'ordine naturale, un perfetto modello etico e pedagogico.

2) Ma il soprannaturale non porterà, nell'educazione, a negare e mortificare oltremodo le esigenze legittime della natura?

Rispondo: no. Tutte le pedagogie riconoscono che l'uomo deve fare un rude lavoro, sia per sottomettere alla ragione le tendenze sensibili disordinate, sia per rafforzare in sè la volontà e le attitudini superiori: lavoro che implica sempre nel soggetto un grado di penitenza, mortificazione, rinuncia: uccisione, insomma, dell'« io » inferiore per far trionfare in esso l'« io » superiore. Bene; altrettanto e niente più esige l'educazione cristiana, per la quale la penitenza non è mai stata un fine in sè, ma solo un *mezzo* per sanare la debolezza rimasta nella natura umana dopo il peccato originale.

Si dica piuttosto che a questo esercizio ascetico voluto da tutte le pedagogie, la pedagogia cristiana aggiunge, col motivo soprannaturale, l'unico motivo capace di render la penitenza simpatica: l'esempio di Gesù crocifisso e il desiderio, eroico, di collaborare con Lui, uniti a Lui alla redenzione del mondo. Centinaia di esperienze provano che i fanciulli più riottosi a qualsiasi altra considerazione di onore, di dignità, d'avvenire sociale, sono scossi e mutati soltanto da queste considerazioni soprannaturali che mostrano, nel crudo ed aspro flagello della penitenza, il capolavoro di un Dio.

3) Ma come percepirete e sperimenterete il soprannaturale, se esso supera le possibilità d'ogni natura creata?

Rispondo: non lo sperimenteremo certo *in quanto soprannaturale* se non per grazia o rivelazione divina. Rivelazioni di questo genere vi furono e vi sono tuttora: le vite dei santi ne sono piene: e anche questa a suo modo è un'« esperienza », sia pur riferita a noi da altri, che sarebbe poco scientifico trascurare. I libri di Santa Teresa d'Avila o della B. Angela da Foligno, per tacere d'altri, sono documenti la cui importanza solo un gretto pregiudizio può disconoscere.

Ma lasciando queste vie eccezionali, concludiamo il discorso tornando là donde siamo partiti: gli *effetti* del soprannaturale sono manifesti a tutti.

Quante volte un effetto educativo non si può spiegare colle sole cause naturali, sarà logicamente necessario ricorrere alle cause soprannaturali: è questa una forma di induzione che tutte le scienze adoperano. E qui c'insegnano gli avversari del cattolicismo, i quali, constatati questi effetti, han voluto provare a riprodurli con cause puramente naturali. Han preso dal cattolicismo l'ombra quieta dei templi, e il profumo dell'incenso, e gl'inginocchiamenti e le prostrazioni, e la meditazione e via dicendo. Ma così hanno afferrato un'ombra senza corpo: e i risultati ottenuti si son rivelati ben miseri. Perchè? Il segno sensibile esterno c'era: mancava una piccolezza: la vita soprannaturale di cui quel segno è veicolo, per divina ordinazione, nella Chiesa cattolica.

Ma il riconoscimento implicito in quei tentativi è prezioso, poichè ammette, intanto, la cospicuità degli effetti educativi, che si tenta, invano, conseguire per altra via. Si è mai visto che un uomo migliori eticamente per aver mangiato un pacco d'ostie acquistato dal farmacista? E invece la comunione frequente produce *sempre* il miglioramento morale non solo: ma certi effetti educativi, come la purezza nei giovani, non si sono mai potuti conseguire senza l'eucaristia. Ciò vuol dire che sotto l'ostia consacrata v'è più dell'ostia. Si è mai visto un uomo perfezionarsi sol per aver strusciato in terra le ginocchia? Eppure la preghiera trasforma e sublima qualunque giovane: segno che in essa c'è assai più che lo strofinio materiale delle ginocchia. E lo stesso discorso può ripetersi per qualsiasi sacramentale o sacramento, di cui è facilissimo ripetere i segni materiali naturali, ma senza per questo averne gli effetti ascetici e pedagogici.

Vi è qui, direbbe un celebre filosofo moderno, una sperequazione fra l'effetto e la causa che si colma solo in una « equazione » i cui termini sono da cercare al di là dell'esperienza e della natura tutta. Equazione che si risolve nel Cristo Gesù, ove l'uomo si unisce a Dio e i semplici segni materiali diventano ministri d'una realtà superiore, che ci sfugge da tutte le parti, ma nella quale pure *vivimus, movemus et sumus.*

La frequente confessione e la frequente comunione, dirà S. Giovanni Bosco, sono le due colonne del sistema educativo cristiano. Una folla sterminata di fanciulli, giovinetti, giovani, non solo mantenutisi buoni, ma ascesi ad altissima perfezione morale, pur nelle condizioni esterne più difficili e quasi disperate, reietti da ogni altra educazione naturale e mondana, può testimoniare circa la verità di queste parole.

FRANCESCO OLGIATI
professore ordinario di Storia della filosofia
nella Università Cattolica del s. Cuore

LA STORIA DELLA FILOSOFIA ED IL SOPRANNATURALE

La mentalità illuministica, ed in seguito le correnti immanentistiche della filosofia moderna e contemporanea, hanno diffuso la convinzione che *il soprannaturale* importi la negazione e, di conseguenza, la morte dei valori umani e la condanna della natura. Anzi, nella corsa verso l'immanenza assoluta, a poco a poco si proclamò che anche *il trascendente* è la negazione dell'uomo e che tutta la speculazione e la civiltà dal Medio Evo in poi non hanno altro significato se non quello di divinizzare l'umano e di umanizzare il divino.

Il disprezzo, gettato a piene mani sulle tenebre medievali (basta leggere, ad es., la storia della filosofia di Hegel, per averne una tra le infinite prove, che si potrebbero addurre) ha concorso a iniettare nelle menti, in nome della storia, la tesi suaccennata. Di guisa che negli storici della filosofia oggi il « soprannaturale » è una regione che non li riguarda, se non, ripeto, in occasione delle rivendicazioni dei diritti della ragione di fronte alla rivelazione, del pensamento razionale contro il dogma e la teologia.

Tale stato d'animo e tale orientamento della cultura hanno favorito la confusione, della quale molti studiosi non hanno coscienza, tra *trascendente* e *soprannaturale*, quasi che si equivalgano il concetto della necessità di trascendere l'essere imperfetto per averne una spiegazione definitiva, ed il concetto dell'elevazione della natura umana, mediante la grazia, alla partecipazione della natura divina.

Dinnanzi a questa situazione di fatto, che domina attualmente, io non mi pongo da un punto di vista teologico e neppure da un punto di vista teoretico. Non mi chiedo, cioè, se è pensabile, e se è vera, la concezione dell'ordine soprannaturale. Guardo, invece, il problema dal puro punto di vista della storia della filosofia, esaminando una *questione di fatto* e prescindendo, per adesso, da una *questione di valutazione*. Io mi domando se è *possibile ricostruire fedelmente la storia della filosofia, qualora si voglia trascurare il soprannaturale*. E rispondo di no, sia che si considerino *i grandi pensatori*, sia che si trattino *alcuni dei massimi problemi*, sia che si voglia comprendere *il significato di alcune correnti filosofiche ed anche di non poche epoche storiche*, che il filosofo, per comune consenso, non può ignorare.

Hegel, nei riguardi del stupidaggini del Medio Evo.

Sono, e voglio restare, su un terreno, che dev'essere accettato, almeno come stazione di partenza, *da tutti* e sul quale, in nome della constatazione dei fatti, *tutti* debbono o dovrebbero accordarsi.

***

Una premessa è necessaria, per dissipare le oscurità provenienti da una mancata o da una deficiente elaborazione dei concetti in questione.

Non v'è chi sollevi un minimo dubbio sulla *natura della filosofia*: si ammette comunemente che lo strumento costruttivo di essa, è l'elemento costitutivo, è l'indagine puramente razionale.

Invece, le idee son quanto mai poco chiare, quando si usa la parola *soprannaturale.*

Per precisare questo termine, conviene partire dalla dottrina del *Corpus mysticum,* che è poi l'idea centrale del Cristianesimo e che ispira sia tutto il Vangelo (dalla costituzione del Regno di Dio, al discorso dopo l'ultima Cena intorno all'unità tra Cristo ed i credenti, paragonata all'unità tra la vite ed i tralci), sia, per tacere d'altro, tutte le Epistole paoline, le quali son vivificate da un unico insegnamento, vale a dire: noi non siamo separati da Cristo, nè tra noi; ma, al contrario, Cristo si è fatto uomo, per divinizzarci, unendoci a Lui, *incorporandoci* in Lui, in modo da formare di Lui e noi un unico *organismo* di cui Egli è il capo e noi le membra, *innestandoci* così in Lui da formare un unico tutto.

L'uomo, in tal guisa, e la sua attività *non sono negate.* Tutt'altro! *Sono potenziate* da una forza divina, che non è qualcosa di estrinseco a noi, ma diventa la vita della nostra vita, l'anima della nostra anima, ciò che di più intimo ci possa essere in noi e che, anzi, costituisce la vera vita interiore. Di qui — nel campo culturale — le sintesi dei secoli cristiani, ad es., in S. Tomaso ed in Dante, dal momento che nulla di vero, di bello, di grande, di bene dev'essere respinto, ma tutto dev'essere divinizzato in Cristo, nel quale viviamo. È, questa, una concezione organica della realtà e della storia, ove ogni individualismo egoistico è colpito alla stessa sua radice, mentre la persona singola acquista una dignità infinita ed il suo attivismo individuale è lanciato verso i voli più audaci, dal momento che *tutto possiamo* — per dirla con Paolo — nel Cristo, la cui forza freme in ognuno di noi e ci sospinge. Il soprannaturale, in conclusione, implica questa nostra elevazione ad una vita divina, alla quale l'uomo, in quanto uomo, non aveva nessun diritto. La grazia non è altro, se non la partecipazione da parte nostra della vita di Cristo. La rivelazione non è se non il complesso sistematico delle verità che ci annunciano tale buona novella della nostra divinizzazione, la quale, — a differenza della divinizzazione dell'umano o della umanizzazione del divino propugnate dal pensiero moderno, — avviene non per opera nostra, ma di Cristo.

***

Dopo questa dilucidazione, è facile scorgere, innanzi tutto, che vi sono nella storia della filosofia *grandi pensatori*, il cui sistema diverrebbe incomprensibile e sarebbe deformato, se si volesse prescindere dal soprannaturale. Ad esempio:

a) S. AGOSTINO ci offre una filosofia, che prende le sue mosse dal Corpo mistico e dalla rivelazione; ed è per questo che se egli ammonisce: « intellege, ut credas », premette però: « crede, ut intellegas ». Naturale e soprannaturale sono in Agostino riguardati *nel momento dell'unione*, come costituenti una sintesi, che per il Vescovo d'Ippona è vera unità organica. Tutte le tesi filosofiche sue, e non solo quelle teologiche, vengono ripensate in funzione della visione cristocentrica del reale. La metafisica della *Veritas* è intimamente collegata col Verbo, che è il Sole, da cui provengono i raggi di ogni *veritas*. E per limitarci ad una tesi, il problema della sofferenza, che, come, in genere, tutto il problema del male tanto assillava Agostino, viene da lui risolto bensì col principio che il dolore nostro è razionalizzato da Dio, in quanto Dio ne cava il bene; ma chi volesse — come si fa di solito — guardare questo principio in astratto, non capirebbe il significato che esso assume nel sistema agostiniano.

Siccome noi non siamo avulsi dal Cristo, ma siamo a Lui uniti come il corpo al Capo, i nostri dolori si fondono insieme con quelli di Cristo. Cosicchè le sofferenze dei martiri (1) sono sofferenze di Cristo; e coi nostri dolori noi suppliamo, per dirla con S. Paolo, ciò che manca alla sua Passione, che pure è di valore infinito. Per i cristiani vivere è soffrire con Cristo, è inserirsi in un Salvatore che vuol continuare in loro i suoi dolori espiatorî, la sua lotta contro il peccato e la sua riparazione. Nessuna lagrima è vana; anzi, se noi non la sciupiamo, ogni lagrima è divinamente preziosa. Il pianto, che fu definito il sangue del nostro cuore, si unisce al sangue del Golgota. Dal male nostro viene il bene, ossia col dolore cooperiamo alla salvezza del mondo, insieme con Cristo. Guai a chi geme rinchiuso nel suo piccolo io, egoisticamente! È condannato alla disperazione. La filosofia agostiniana, quindi, risolve il problema della sofferenza in funzione del soprannaturale.

b) Si ritiene comunemente che in S. TOMASO la filosofia ed il soprannaturale non sono più uniti; e si ha ragione, se si vuol sostenere che l'Aquinate ha nettamente *distinto* il regno della ragione dal regno della fede. Ma errerebbe colui che confondesse la *distinzione* con la *divisione*. Nella vasta sintesi tomistica — ha, tra gli altri, notato giustamente l'Anger nella sua opera su *La doctrine du Corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de Saint-Thomas* (2) — c'è un'idea centrale, una sorgente comune di luce: è la dottrina del Corpo mistico di Cristo, che « domina e unifica tutto » nella sua teologia, alla quale — io osservo — è *subordinata* la sua filo-

(1) Si vegga la ricca documentazione in EMILE MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, études de théologie positive, Lovanio, 1933, vol. II, pagg. 105 e seg.

(2) Parigi, 1929, pagg. 8 e seg.

sofia. L'*ancilla* perderebbe la sua vera e completa fisionomia (non il suo valore razionale), se fosse strappata dalla casa del soprannaturale. Certo, ripeto: la scienza filosofica possiede una sua autonomia per S. Tomaso; ma la giusta preoccupazione di sottolineare in lui la *distinzione* tra natura e soprannatura, ha impedito a molti di percepire quell'anelito di sintesi, che pur caratterizza il genio dell'autore delle *Summae*, e che (almeno io così ritengo) la storia del pensiero tomistico non deve mai perdere di vista.

c) Se dal Medioevo procediamo al periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento, il primo profondo filosofo che ci si presenta, NICOLÒ CUSANO, ci offre una vita ed un sistema pervasi dalla concezione del soprannaturale, come ha accennato Paolo Rotta nel suo volume sul Cardinale di Cusa (1). Dopo il primo atteggiamento al Concilio di Basilea, tutta l'attività del Cusano si ispirò all'idea dell'unità della Chiesa; e, ciò che a noi qui interessa, tutta la sua filosofia si innesta sull'idea del Corpo mistico. Basta prendere tra le mani il *De docta ignorantia*, in cui una parte è dedicata a Dio, l'altra all'universo e la terza a Cristo, in quanto è mediazione tra la *Unitas* assoluta e la *alteritas* o *molteplicità*: « Gesù, infatti, benedetto nei secoli — scrive il Cusano (e lo cito dalla traduzione del Rotta) — è fine d'ogni *apprendimento*, perchè verità, e di ogni altra *attività*, perchè vita; è *fine di ogni cosa*, perchè entità, perfezione di ogni creatura, perchè Dio ed uomo; Egli è anche il termine di ogni cosa, termine che non si può sentire che in modo incomprensibile ».

Provi, chi ne avesse la tentazione, a sopprimere l'affermazione del soprannaturale nell'opera maggiore del Cusano, od anche negli scritti minori (ad es. dal *De filiatione Dei*, al *De visione Dei* ed al *De beryllo*, così importante per il problema gnoseologico e per la spiegazione che dà della teologia mistica dello Pseudo-Areopagita, ecc.) e si vedrà come, senza il soprannaturale, il sistema di Nicolò da Cusa va in frantumi.

d) Lo stesso si ripeta per MARSILIO FICINO e per il suo programma della *docta religio*.

La pretesa di farne un precursore dell'idealismo non è degna neppure di discussione, ma tutt'al più di riso. Il nuovo soffio, animatore del platonismo ficiniano, è Cristo e non a torto il Wernle, nel suo lavoro: *Die Renaissance des Christentums in XVI Jahrhundert* (2), parla di « un vero e proprio paolinismo » del Ficino. Il Commento alla seconda Lettera di S. Paolo a quelli di Corinto, la teoria ortodossa sul valore delle opere nostre e sulla grazia, l'ispirazione di tutta l'attività filosofica del Ficino non permettono esitazioni nel decidere i rapporti esistenti per lui tra filosofia e soprannaturale, rapporti che lo avvicinano, quanto alla soluzione di questo problema, a Sant'Agostino.

e) Volando dall'uno all'altro filosofo, ed accontentandoci di sobrî accenni e di qualche esemplificazione che non ha nessuna pretesa di completezza, incontriamo nell'epoca moderna Malebranche e Pascal, i quali, per diversi motivi e per strade diverse, arrivano ad un sistema filosofico, ove il soprannaturale non è un'appendice qualsiasi, ma è il punto centrale.

(1) Milano, 1928.
(2) Tubinga, 1904.

La filosofia di Nicolas MALEBRANCHE, com'è da tutti ammesso, si basa sul mistero dell'Incarnazione, ossia sulla visione cristocentrica. Dalla *Recherche de la Vérité* al *Traité de la Nature et de la Grâce*, dal *Traité de Morale* alle *Méditations chrétiennes*, Malebranche sogna una filosofia cristiana, la quale ci conduca a cogliere l'uomo *reale*, ossia l'uomo elevato dapprima allo stato soprannaturale, e poi decaduto, e poi redento, e ci dia un complesso di teorie in cui si armonizzi l'ordine della natura con l'ordine della grazia (grazia, che è il coronamento della natura stessa, nonostante che la superi infinitamente).

f) E PASCAL non diventa forse un enigma, per chi volesse dimenticare il soprannaturale nei *Pensées* e nelle altre opere sue? Perchè mai egli non crede che « toute la philosophie vaille une heure de peine », se non perchè v'è una filosofia non illuminata dal Cristianesimo? Dal « Descartes inutile et incertain » dei *Pensées* (78) il suo spirito inquieto vuol protendersi ad una contemplazione filosofica cristiana, la quale risolva lo stato misterioso di grandezza e di miseria dell'uomo mediante il dogma del peccato originale ed il dogma dell'Incarnazione e della Redenzione. Col soprannaturale egli rischiara ogni e qualsiasi difficoltà: la nostra incapacità a conoscere il vero, le oscurità della nostra intelligenza, l'antagonismo delle nostre inclinazioni. La grazia è necessaria, nell'ordine presente di provvidenza, per dare un senso alla nostra vita e per guarire le nostre ferite. Per Pascal non v'è solo l'ordine dei *corpi* e l'ordine degli *spiriti;* c'è altresì l'ordine *soprannaturale*: « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent point le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien... Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité; cela est d'un ordre infiniment plus élevé ».

g) Sarà, questa, la vetta che, nello sviluppo del suo pensiero, sarà raggiunta alla fine anche dalla filosofia di MAINE DE BIRAN: « La religion résout seule les problèmes que la philosophie pose... C'est en nous élevant vers Dieu, en cherchant à nous identifier à lui, par sa grâce, que nous voyons et apprécions les choses comme elles sont » (1).

h) Basterebbe citare il nome di ANTONIO ROSMINI, per confermare meglio la tesi.

i) E per sorvolare sulla corrente filosofica del GRATRY o dell'OLLÉ-LAPRUNE, ed anche dal dogmatismo morale del LABERTHONNIÈRE, c'è forse qualcuno che possa leggere l'*Action* di MAURICE BLONDEL e gli altri suoi lavori, senza sentire ad ogni riga l'appello ardente di questo pensatore a superare la natura? L'*Action* non è un volume di apologetica, ma di *filosofia*, ha protestato spesso il Blondel contro nemici e anche contro amici. « L'*Action* — ha ben notato G. RABEAU (2) — non espone un pensiero, che avrebbe ricevuto degli apporti estrinseci. Al contrario, è il pensiero umano che si fa spontaneamente e per sè stesso il bilancio delle sue risorse essenziali e che constata, in seguito a questo inventario, ciò che gli manca e che esso ignora ».

(1) *Journal intime*, 29 e 30 giugno.

(2) *La philosophie chrétienne*, journées d'études de la Société thomiste, Juvissy, 1933, pag. 155.

Dai bisogni dell'uomo *concreto*, del peccatore caduto, dell'incredulo sollecitato dalla grazia, si passa al soprannaturale, esigito dalla natura umana non già presa in astratto, ma come è oggi realmente, ossia dalla natura elevata.

Non discuto nè il procedimento del Blondel, nè quello degli altri filosofi ricordati; *espongo soltanto* e *constato*: la storia della filosofia degenererebbe in falsificazioni inevitabili, se non tenesse conto del soprannaturale.

***

Uno sguardo ad alcuni dei *massimi problemi*, che tormentano lo spirito umano, non fa altro se non portare una conferma a quanto ho asserito.

Alludo ai problemi relativi al rapporto tra Dio e l'uomo, ossia tra l'attività umana e il concorso divino.

1. *Dal punto di vista dell'individuo*, è il problema della libertà, che ha suscitato mille dispute a proposito dei rapporti tra il libero arbitrio e la grazia. La *battaglia tra S. Agostino e Pelagio*; gli articoli di *S. Tomaso* sulla libertà; il *De servo arbitrio* di Lutero e il *De libero arbitrio* di Erasmo; le teorie di Calvino, di Baio, di Giansenio e di Arnauld; la premozione fisica dei tomisti da un lato, ed il molinismo dall'altro; il *De libertate Dei et creaturae* del P. Gibieuf, dell'Oratorio, ecc., ecc.; queste ed altre discussioni sull'influsso della grazia sulla volontà dell'uomo e sulla conciliazione dell'influenza della prima con la libertà della seconda, non possono evidentemente esser ignorate dallo storico della filosofia, il quale perciò necessariamente deve scendere sul terreno del soprannaturale.

2. *Da un punto di vista superindividuale*, i rapporti tra *la Provvidenza e la storia* furono indagati spesso alla luce dell'elevazione dell'uomo alla divinizzazione.

« Una delle chiavi di volta delle dottrine morali e religiose del VICO — rileva il nostro P. Chiocchetti (1) — è l'esistenza del peccato originale. Adamo era l'uomo integro; col peccato originale perdette l'integrità e fu sottoposto alla cupidigia e all'errore. Solo gli Ebrei, illuminati e guidati, per privilegio, dal vero Dio, sfuggirono in parte alle conseguenze della prima colpa, cioè all'errore e alla forza prepotente delle passioni; gli altri popoli ne sentirono terribilmente gli effetti disastrosi e solo lentamente arrivarono a riconquistare, fino a un certo punto, l'umanità perduta e poterono risollevarsi un po' alla volta dall'abbiezione delle false religioni e della concupiscenza, sotto il dominio delle quali erano caduti; e solo attraverso infinite vicende d'ogni genere e in forza d'una causa sopraumana, la Provvidenza — che seppe trarre dal male il bene con sapienza infinita e infinita bontà, seguendo la legge del minimo mezzo, cioè servendosi degli errori colossali degli uomini e delle loro robuste passioni trionfanti per attuare un suo piano eterno — poterono raggiungere il fine della storia ideale eterna sopra la quale corrono in ogni tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenza e fini. Certo, col peccato originale la natura non fu distrutta; di qui il fatto che « alcuna

(1) *La filosofia di G. B. Vico*, Milano, 1935.

giammai al mondo fu nazion d'atei, perchè tutte incominciarono da una qualche religione; e le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente: il qual comun desiderio della natura esce da un senso comune nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali », come dice il Vico nella prima *Scienza nuova.*

« La natura non fu distrutta, ma intanto la storia dell'umanità fu quale doveva essere la storia di una natura corrotta. Ecco perchè nacquero le false religioni. Privata della conoscenza del vero Dio, la causa unica di tutte le cose, l'umanità credette in forze molteplici superiori all'umana. Qui sta il « principio di tutta l'idolatria ». E di qui l'« universale principio di tutta la divinazione »: « Ogni cosa straordinaria in natura, che richiami la loro (degli uomini) meraviglia, sono dalla lor naturale curiosità naturalmente destati a desiderar di sapere, che quelle tal cose vogliono significare »....

« Un'altra chiave della intelligenza della storia, quale è concepita e trattata dal Vico, è la redenzione di Cristo. Per Cristo abbiamo una metafisica cristiana, una morale cristiana, una religione cristiana, un diritto cristiano. Non è che in Cristo e per Cristo che la storia dell'umanità raggiunge il suo fine; non è che in Cristo e per Cristo che si realizzano i disegni della infinita onnisciente e onnipresente Provvidenza. La grazia supera la natura; risana, quindi, l'uomo nella mente e nell'animo, vincendo gli effetti del peccato originale ».

Anche la *scuola tradizionalista* in Francia ed in Italia, per altre ragioni, affrontava il problema dei rapporti tra Dio e la storia e lo risolveva, appellandosi al soprannaturale e cercando, con tale procedimento, di confermare le sue teorie. Una simile strada batteva pure una delle figure più notevoli del romanticismo tedesco, FRIEDRICH SCHLEGEL, come appare dalle pagine della sua opera: *Die Philosophie der Geschichte.*

Si avverta bene: io mi sono ristretto ad indicare due questioni (della *libertà umana* e della *storia*), in quanto furono ripensate da filosofi con la preoccupazione del soprannaturale: questi pensatori tendevano a scrutare l'influenza della *grazia* sul libero arbitrio, o a riguardare il corso storico dal punto di vista finalistico e, perciò, in funzione di Cristo, centro della storia. Non mi sono indugiato volutamente sul *problema della creazione,* perchè, per quanto io ammetta che la Rivelazione abbia portato fasci di luce ai filosofi cristiani ed abbia rischiarato in tal modo i loro passi nella soluzione razionale della questione, tuttavia il concetto di creazione non dice ancora per sè l'ordine soprannaturale: Dio avrebbe potuto creare l'uomo, lasciandolo nel puro stato di uomo.

***

Finalmente, per ciò che riguarda il significato di alcune forti *correnti filosofiche,* che senza il soprannaturale verrebbero a mancare di senso, e di alcune *epoche storiche,* mi appagherò di tre brevi segnalazioni.

a) In primo luogo, tutto il *neoplatonismo della Patristica e nella Scolastica* si differenzia da Platone e da Plotino per questo carattere: la visione soprannaturale. Immensi progressi furono compiuti in questi ultimi decenni nell'esplorazione di questo indirizzo e basterebbe scorrere (nel *Grundriss der Philosophie* dell'Ueberweg) il grosso volume curato da Bernhard Geyer: *Die Patristische und Scholastische Philosophie* (1) per valutare nelle copiose bibliografie lo sviluppo attuale di questi studî. Spesso i pazienti ricercatori conducono a termine solo una parte della ricostruzione di tale indirizzo. Man mano, però che l'edificio appare nelle sue linee maestre, se da un lato si rivela l'influsso neoplatonico, dall'altro si manifesta sempre più come l'ispirazione fondamentale fosse data dalla dottrina del Corpo mistico, per cui le stesse teorie ed i paragoni neoplatonici acquistano il particolare colorito dall'anima soprannaturale che li vivifica.

b) Un secondo indirizzo, oramai non più disprezzato — com'era di moda qualche decennio fa — dai cultori di storia della filosofia e inintelligibile senza il soprannaturale — è *la corrente mistica cattolica.* Per non tracciare qui lo svolgersi del misticismo nei secoli, basterà citare il nome di S. Bonaventura, il quale — non soltanto nella sua teoria della conoscenza e della illuminazione ricerca la dipendenza, dalla *lux Verbi aeterni,* della *lux intellectus creati,* ma con la sua mistica ci solleva al di sopra del processo razionale.

c) Da ultimo, annuncerò una convinzione, che dopo la prima edizione della mia *Anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (2) è sorta in me e che tra due o tre anni, in una seconda edizione completamente rifatta del volume, spero di poter documentare ampiamente.

A tutti son ben noti i vivacissimi dibattiti, che si sono svolti e vanno tuttora svolgendosi, sull'interpretazione filosofica di quell'importante periodo storico, che passa sotto il nome di Rinascenza. Idealisti (da Hegel a Eucken, da Spaventa a Gentile), e positivisti (da Comte ad Ardigò) hanno tentato di porre nell'Umanesimo e nel Rinascimento l'aurora delle loro ideologie, svalorizzando il Medio Evo. Oggi, mentre la teoria della separazione tra l'epoca medievale e l'epoca moderna viene adagio adagio sostituita in ogni campo (letterario, scientifico, filosofico, politico, ecc.) dalla *théorie de la connexité* (3); mentre alcuni con libri e persino con apposite riviste vorrebbero togliere all'Italia l'onore di aver iniziata la Rinascenza, per darlo alla Francia o alla Germania; mentre si vanno moltiplicando le Rinascenze (Rinascenza carolingia, inglese, scozzese, ecc.; Rinascenza del sec. IX, del sec. XII, ecc.; Rinascenza del diritto, della medicina, dei classici latini e greci, ecc.); mentre le relazioni tra Rinascimento e Riforma sono lumeggiate da nuove indagini con novità di risultati, è quanto mai interessante chiedersi se non ci sia un punto di vista più alto, dal quale le conquiste di *tutte* queste interpretazioni

(1) Berlino, 1928.

(2) Milano, 1924.

(3) Come egregiamente dimostra LUIGI SORRENTO, *Medio Evo: il termine e il concetto.*

parziali, ognuna delle quali ha indubbiamente un lato di vero, si sintetizzano, manifestando così la vera fisionomia del grande periodo storico.

La ricerca, come subito appare, non riguarda più l'*anima di verità* dell'Umanesimo e del Rinascimento (la quale, a mio giudizio, consiste nelle vittorie della concretezza, dopo le vicende del procedimento astrattivo, caro all'antichità ed alla cultura medievale), ma piuttosto *l'anima dell'epoca*, veduta nella sua genesi e nella sua connessione con l'epoca precedente.

Le conclusioni, alle quali sono arrivato in questi anni di meditazioni e di letture, si potrebbero press'a poco riassumere dicendo che, mentre nei secoli cristiani, sino al secolo di Tomaso e di Dante, la dottrina del Corpo mistico — sia pure con deviazioni ed in mezzo a lotte, d'indole teoretica e pratica — prevaleva e, perciò, anche le diverse Rinascenze di cui oggi si parla — come, ad es., quella carolingia, — si ispiravano al *programma della sintesi tra valori umani e grazia*, tra naturale e soprannaturale (sintesi, che, come ho avvertito, con la corrente platonico-agostiniana, sottolineava l'unione e con la corrente tomistica insisteva sulla distinzione dei due ordini); invece, con l'Umanesimo ed il Rinascimento italiano, e con la Riforma protestante, tale unità si spezza e diversi indirizzi si affermano, cozzando anche tra loro e creando il dramma che distingue quel tempo. Continua, da una parte, la corrente della sintesi tra naturale e soprannaturale (dal Cusano al Ficino, dal Savonarola al Bellarmino, da Nicolò V al Suarez, dalla poesia religiosa del Rinascimento al Tasso e all'arte del Beato Angelico, ecc., ecc.). Ma, dall'altro canto, i valori umani — il naturale — si staccano dal soprannaturale (non, in genere, almeno, dal Trascendente), ovvero, si sviluppano — quasi una linea parallela — prescindendo dal soprannaturale, che viene relegato in atti di culto e non è più ispiratore della vita (ed avremo Boccaccio e l'Ariosto, la religione naturale, il diritto naturale, la morale naturale, il Borgia e Machiavelli, Pomponazzi e Cremonini, Bruno e Telesio, Leonardo e Galileo, l'arte ed i costumi immorali, ecc.). Da un terzo lato, nella rottura della sintesi unitaria, i valori soprannaturali si affermano col rifiuto dei valori umani (e sarà il protestantesimo, che disprezzerà la ragione, negherà il libero arbitrio e la necessità delle opere buone, per appellarsi alla teoria della giustificazione mediante solo i meriti di Cristo).

Se questa analisi dell'anima della Rinascenza fosse esatta (ed a me spetta, si capisce, l'*onus probandi*), come mai lo storico della filosofia potrebbe prescindere dal soprannaturale nella considerazione di quei secoli?

***

Ripeto: non è proposito della mia relazione di trattare con intenti teoretici le questioni molteplici, che i dati di fatto, pallidamente da me rievocati, non possono a meno di suscitare e che si riallacciano alla polemica di questi ultimi anni — accesasi specialmente in Francia, tra il Bréhier, il Gilson, il Blondel e nelle giornate di studio della *Société Thomiste* — intorno alla « filosofia cristiana ». Fra l'altro, un punto essenziale riguarda la natura specifica

della « teologia »; ci si può chiedere, se e perchè vi può essere una trattazione filosofica, e non solo teologica, del soprannaturale, dal momento che tutti converranno nel non porre tra i teologi, ma tra i filosofi, Malebranche, Pascal e Blondel. Non esito a dichiarare che simili problemi s'impongono all'attenzione e debbono essere discussi sempre più profondamente e risolti. A me, però, basta aver qui mostrato come *tutti gli storici della filosofia* hanno il *dovere scientifico* di studiare *cos'è il soprannaturale*, cosa significa *la dottrina del Corpo mistico*, quale differenza c'è tra *soprannaturale* e *trascendente*, cosa s'intende per *grazia* e via dicendo: poichè, col confusionismo oggi regnante tra i cultori della filosofia e della sua storia, e con le cognizioni quanto mai deboli, deficienti, evanescenti, inesatte che molti hanno dei primi concetti del Cristianesimo, non si ha la necessaria preparazione a cogliere nella storia della cultura un *dato di fatto* della massima importanza e, tanto meno, a procedere alla sua *valutazione*.

PAOLO ROTTA
professore ordinario di Storia della filosofia antica nell'Università Cattolica del s. Cuore

FILOSOFIA E RELIGIONE NEI PRESOCRATICI ED IN PLATONE

Fu ed è questione lungamente discussa quella che riguarda il monoteismo presso i Greci. Lo Zeller (1) affermava in proposito che se di monoteismo si può parlare per la Grecia, esso ha però avuto un lento sviluppo, che volle dire superamento graduale del politeismo. Il Rohde (2) più tardi dichiarava invece che è assolutamente erronea l'idea che i Greci abbiano mai avuto tendenza al monoteismo. Il Mayer (3) è del parere che monoteismo e politeismo non ebbero alcuna importanza presso i Greci. L'Haas (4), riferendosi all'opinione dello Zeller, cercò di studiare il monoteismo allo stadio di tendenza già nei poemi omerici e nella poesia di Esiodo, di Pindaro e di Eschilo.

Senza dilungarci a portare in campo altre opinioni in proposito, crediamo di non poco interesse il problema, di cui esse vorrebbero essere spiegazione: tale interesse ha, secondo il nostro giudizio, anche un valore altamente speculativo per il fatto ch'esso si estende anche ai rapporti tra religione e filosofia.

Tale estensione non riguarda tanto la religione come fatto, per così dire vissuto e condiviso dalle coscienze singolarmente considerate, quanto piuttosto la religione come valore.

Sotto il primo aspetto sono note le due forme caratteristiche assunte e continuate dalla religione dei Greci: la forma apollinea e la forma dionisiaca.

La dionisiaca, come ben fu dimostrato dal Pettazzoni (5), fu la religiosità specialmente delle plebi rurali e delle classi urbane inferiori, religiosità a tipo mistico-orgiastico, che, raffinandosi a poco a poco, si trasformò nella cosidetta religione dei misteri e nell'orfismo.

L'apollinea fu invece la religione ufficiale delle poleis, religione a tipo estetico-antropomorfo.

(1) E. ZELLER, *Die Entwickhung des Monotheismus bei den Griechen*, in: « Vorträge und Abhandlungen », Leipzig, 1875, pagg. 1-32.

(2) ROHDE, *Die Religion der Griechen*, in: « Kleine Schriften », II, Heidelberg, 1901, pag. 320.

(3) MEYER, *Geschichte des Alterthums*, II, 1893, pag. 762.

(4) HAAS, *Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen, und in der Dichtungen des Hesiold, Pindar und Aeschylus*, in: « Archiv für Religionwiss. », 3, 1900.

(5) R. PETTAZZONI, *La religione della Grecia antica*, Bologna, 1921.

È probabile che entrambe tali forme si possano far risalire ad un'unica origine, e cioè ad un antico polidemonismo a carattere prettamente naturalistico, in cui per rendere possibile una spiegazione delle più significative manifestazioni cosmiche si concepivano i fenomeni della natura in balia di spiriti dotati di conoscenza e di volontà, ma senza una personalità ben determinata e distinta, e quindi senza nome proprio, e perciò senza storia e senza miti.

Ad una tale concezione ben presto per una parte subentrò un'altra, in cui i demoni diventano dei, dotati, ciascuno per ciascuno, di una personalità chiara e distinta, con una faccia umana, con senso e costumi umani, con un nome, con una storia.

In tale concezione religiosa — l'apollinea — vien meno o per lo meno si affievolisce di molto nell'uomo qualsiasi sentimento di assoluta inferiorità e di misterioso terrore, che era anche senso di sincera venerazione, verso gli Dei: tutto si chiarisce, tutto si umanizza; la poesia e l'arte ben presto si assumono il compito di fissare e consolidare le forme già stabilite, le quali nel loro complesso costituivano l'Olimpo.

In rapporto con una tale forma di religione estetico-omerica trovarono sostanza ed espressione anche gli interessi delle poleis, tantochè si arrivò, sempre attraverso il magistero dell'arte, alla divinizzazione per personificazione anche di concetti di natura squisitamente politica, quali il demos, la democrazia, la pace, la giustizia e simili (1).

Contemporaneamente alla religione apollinea durò, per lo più nascosta e tenace ma diffusa, l'altra forma, la dionisiaca, a carattere, come si è detto, mistico, nella quale il distacco tra l'uomo ed il divino perdurò profondo e pauroso, essendo essa in gran parte incentrata nel grande ed angoscioso problema dell'oltretomba, in cui la pace dell'anima non avrebbe potuto ottenersi che col contatto, comunque ottenuto, anche nella vita terrena da parte di essa con Dio.

È perciò che della religione dei misteri e dell'orfismo, che, come è noto, della religiosità dionisiaca fu l'emanazione più indipendente e nello stesso tempo più riflessa, la parte centrale ben si può dire sia stata una vera escatologia.

Tali furono in linea di fatto le forme assunte e vissute dalla religiosità nell'antica Grecia: si tratta ora di vederne il valore, anche se non per risolvere per lo meno per dare una direttiva nella soluzione di quel problema del monoteismo, da cui abbiamo preso le mosse.

Per vedere un tale valore bisogna che ci rifacciamo alla filosofia.

Il Brehier (2) ha affermato che la filosofia in Grecia nasce in opposizione al mito per fissare una visione statica contro la visione storica, rappresentata appunto dal mito, parole codeste che pare vogliano esprimere una netta opposizione tra filosofia e religione, a cui noi non crediamo affatto, in quanto siamo del parere che, per ciò che riguarda l'antica Grecia, vi è un rapporto positivo tra filosofia e religione, il che va interpretato anche nel senso che alle diverse

(1) Cfr.: PETTAZZONI, *op. cit.*, pagg. 189-335.

(2) E. BREHIER, *Philosophie et Mythe*, in: « Revue de Mét. et de Mor. », maggio 1914.

forme di questa, a cui si è accennato, corrispondono le diverse movenze di quella.

Riferendoci alla forma apollinea della religione che, come è noto, ebbe dovunque il sopravvento, fissandosi, salvo pochissime differenze tra città e città, come la religione ufficiale della Grecia tutta, notiamo anzitutto il fatto che tale forma cominciò ad attuarsi con contorni determinati precisamente in quella Jonia, dove ebbe i suoi natali anche la filosofia.

Se infatti l'Olimpo greco è frutto, come si è detto, di una trasformazione del polidemonismo precedente, tale trasformazione avvenne specialmente nella Jonia, dove tra l'opulenza di fastose città, gli Dei che quegli abitanti avevano portati dalle loro sedi più antiche, cessarono di essere spiriti ed ombre che facevano paura ai loro credenti, e si fissarono come e giovani, e belli, e vigorosi ed amanti della guerra, al pari degli uomini. Ora è precisamente nella ridente Jonia che nacque l'ilozoismo, prima affermazione di pensiero riflesso.

Tale comune nascita, secondo il nostro giudizio, e già per se stessa esponente di un'intima e profonda relazione in quei tempi tra le due più alte forme di vita spirituale quali sono religione e filosofia.

Di solito quando ci riferiamo alla filosofia dei presocratici, si pensa ad un'esclusiva ricerca di natura scientifica, intorno alle cose naturalisticamente intese. Ciò è vero, ma non è tutto il vero, in quanto se dal lato estrinseco può sembrare quello che si è detto, trattarsi cioè solo di una ricerca scientifica, dal lato intrinseco il problema agitato era invece di natura squisitamente filosofica, quale è appunto la ricerca intorno al reale in genere.

Già fin d'allora si trattava infatti di trovare il rapporto tra l'Uno ed i Molti, nella fiducia che concretando la nozione di uno col concetto di natura ci si riferisse a tutto il reale.

Ciò è riconosciuto esplicitamente anche dallo Zeller (1) in quanto afferma che in quei primi tempi l'uomo è ancora confuso colla natura, sicchè può subordinare la conoscenza dell'oggetto a quella del soggetto stesso pensante. Il rapporto quindi tra uno ed i molti, comunque stabilito, aveva virtualmente un valore mistico, dal punto di vista religioso.

È noto quanto discussa fu la questione delle relazioni tra mistica e filosofia nei primordi e negli ulteriori sviluppi del pensiero greco.

È tesi dell'Joël (2), quella che si riferisce alla nascita della filosofia presocratica esclusivamente dallo spirito della mistica, tesi in perfetto contrasto colla concezione, tanto diffusa, della filosofia come cosmologia uscente dalla natura oggettiva.

La questione fu recentemente trattata, da par suo dal Mondolfo, per il quale non può essere la mistica la causa unica della filosofia, come era la tesi dell'Joël, negata vivacemente dall'Howald (3); certo si è però che essa fu causa importante, con che si riconoscono rapporti positivi tra filosofia greca

(1) E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I parte, Leipzig, 1892, pag. 17.

(2) K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Diederichs, 1906.

(3) HOWALD, *Die Anfänge der Europäischen Philosophie*, Leipzig, 1903.

nascente e filosofia orientale, rapporti che oggi, come si vede, per esempio, nel lavoro del Rey (1), appaiono ben più stretti ed importanti di quello che non credesse lo Zeller, specialmente a proposito, come dice il Mondolfo (2), dell'intervento dello spirito mistico alla chiara consapevolezza di una visione unitaria, cioè filosofica, della realtà stessa naturale.

Non è il caso che si stia qui a discutere analiticamente tali opinioni: importa a noi vedere il punto centrale di tutto il problema.

Secondo il nostro giudizio, solo per esigenze analitico-didattiche si può distinguere per quei primi tempi misticismo da ricerca puramente riflessa. In realtà le due manifestazioni spirituali, di cui è questione, sono, per ciò che riguarda il loro valore, intimamente legate, come il di dentro ed il di fuori della stessa entità evolventesi, il che va inteso nel senso che entrambe, nate e svoltesi contemporaneamente, possono esprimere la stessa intuizione, sia pure con forme estrinsecamente ben diverse.

È sempre stata caratteristica dello spirito greco la capacità, o, per meglio dire, l'esigenza di rendere in forma plastica-concreta anche ciò che a prima vista non potrebbe che interessare il dominio della pura ragione ragionante; al che già si è accennato a proposito delle personificazioni anche di concetti astratti.

Ciò importa per noi la conseguenza che i concetti fondamentali del pensiero dei presocratici trovano il loro corrispondente nell'intessuto fondamentale della religione apollinea, in quanto e quello e questa non sono che espressione delle stesse intuizioni riguardanti il reale.

Si è detto poc'anzi che in fondo il problema intorno a cui si è travagliato la ricerca dei presocratici verte sul rapporto tra l'Uno ed i Molti: ora precisamente questo è stato ed è il motivo centrale anche della religione apollinea.

I termini sono sempre quelli: unità e molteplicità, considerate, per così dire, sullo stesso piano, in una concezione monistica piuttosto che dualistica.

Diciamo monistica in quanto l'Uno è in genere pensato come l'anima e la vita dei Molti, principio quindi immanente in essi. Lo Zeller ha negato, come è noto, che l'ilozoismo ionico sia arrivato all'unità vivente del tutto: contro però una tale negazione stanno le affermazioni di altri critici, il Döring per esempio, secondo il quale già Talete col suo ilopsichismo non ammetteva affatto due principî: la morta materia e l'anima; l'Uno esistente era per lui insieme materia e vivente; non adunque materia animata, ma materia vivente (3), non quindi, aggiungiamo noi, dualismo, ma monismo.

Il Chiappelli nella sua memoria: *Gli elementi egizî nella cosmogonia di Talete*, opponendosi pur egli allo Zeller in quanto, come si è detto, negava che in Talete ci sia stato il concetto d'unità vivente del tutto, fa un'osservazione che perfettamente corrisponde al nostro punto di vista. Ad unificare

(1) A. Rey, *La science orientale avant les Grecs*, Paris, 1931.

(2) R. Mondolfo, *La genesi storica della filosofia presocratica*, in: « La Nuova Italia », marzo 1934, n. 3.

(3) Doering, *Geschichte der griech.-Phil.*, Leipzig, 1903, Vol. I, pag. 34.

scrive il Chiappelli (1), le forze unificatrici in un'unica potenza che penetra ed avviva tutto, ad attribuire alla materia primitiva natura divina non occorreva a Talete uno sforzo di astrazione metafisica, di cui fosse incapace l'età sua, se è vero che al fondo del politeismo popolare stava un'intuizione panteistica.

Proprio quello che crediamo noi in perfetto accordo con alcuni testi significativi al massimo grado, quale è quello che si legge in Aristotele (2): Talete credeva che tutto fosse pieno di Dei, parole codeste che si trovano poi amplificate in Aezio in questo modo: Talete diceva che la mente del cosmo è Dio, che tutto è animato e pieno di Dei, e che attraverso l'elemento mondo corre la potenza divina che lo muove (3).

Siamo in sede metafisica, come è evidente, proprio all'identificazione ontologica dell'Uno coi Molti nell'unico piano del reale, identificazione che in sede religiosa è espressa nei termini mitici di Dio e di Dei, fissati nella religione apollinea da una parte in Giove padre di tutti, e nelle innumerevoli divinità dell'Olimpo dall'altra.

Quello che si è detto dell'ilozoismo ionico, quale si è attuato in Talete, si potrebbe ripetere per altri dei presocratcii primitivi; crediamo però, anche per amore di brevità, di fissare la nostra attenzione sul fondatore dell'eleatismo, anche perchè Parmenide potrebbe sembrare tra i presocratici il più lontano dall'essere l'assertore di una dottrina filosofica la cui espressione mitico-plastica si possa credere sia stata il politeismo della religione apollinea.

Anche a proposito di Parmenide la critica moderna ha cercato di superare l'interpretazione dello Zeller, in quanto negava qualsiasi rapporto tra eleatismo e misticismo.

Parmenide, dice lo Zeller, sembra non abbia affatto determinato come divinità l'essere, poichè noi diamo il nome di divinità all'essere originario per distinguerlo dal mondo; laddove chi nega interamente il finito accanto all'eterno può farne a meno. Ed il modo, continua il grande storico, con cui Parmenide giunse a tale intuizione non ha nulla di mistico, ma è il risultato di una dimostrazione geometrica (4), la quale avrebbe prodotto quella concezione dell'essere eleatico che, come l'interpreta il Calogero (5), potrebbe anche credersi frutto dell'ontologizzazione dell'esigenza logica dell'assoluta indifferenza dell'essere.

Per l'Ioël invece la dottrina eleatica dell'essere non sarebbe altro che la dottrina dell'Uno-Tutto, come è insegnata dalla mistica di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Recentemente di Parmenide ha trattato il Riezler (6) e ne ha trattato più in accordo collo Ioël che collo Zeller, in modo da convincerci che anche nel

(1) CHIAPPELLI, *Gli elementi egizi nella cosmogonia di Talete*, Napoli, 1904, pag. 26.
(2) ARISTOTELE, *De anima*, I, 5, 411.
(3) AEZIO, 1, 7, 11. *Doxogr.*, 301.
(4) E. ZELLER, *Op. cit.*, vol. I, pag. 563.
(5) G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932, pag. 24.
(6) K. RIEZLER, *Parmenides*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1934.

fondatore dell'eleatismo c'è rapporto positivo tra speculazione riflessa e concezione nucleare della relazione apollinea.

In che cosa consista tale concezione della religione apollinea già lo si è detto: un rapporto espresso in forma plastico-mistica, tra l'Uno ed i Molti; l'Uno che rappresenta il concetto totale del divino nel quale tutti gli aspetti singoli dei molti, quali sono gli Dei, confluiscono; espressione l'Uno, in forma religiosa, dell'ordine essenziale del tutto, espressione questi, cioè i molti, cioè gli Dei, dei diversi modi di attuarsi di tale ordine. Gli Dei quindi non sono che le potenze di codesto ordine, che è uno in sè, ma molteplice nelle sue differenzazioni ed opposizioni, ordine codesto a cui gli Dei, come ci dice l'Otto (1), in quanto esseri formati sono sottomessi.

Ora se ci riferiamo a Parmenide, noi vediamo che la metafisica sua può benissimo conciliarsi con la concezione nucleare della religione apollinea, di cui si è fatto parola, in quanto essa è la razionalizzazione di quel senso della vita del tutto, che si disnoda sull'unico piano del reale, quale è l'Uno, pur nelle differenziazioni del molteplice.

Affermar ciò vuol dire passar sopra alla presunta contraddizione, di cui tanto si è discusso tra le due parti del poema di Parmenide, quella che spiega le cose secondo la verità e l'altra secondo l'opinione. Già il nostro Untersteiner nel suo lavoro giovanile sul Parmenide (2) e recentemente nell'« Atheneum » (3) e specialmente il Riezler nell'opera citata (4) hanno sostenuto, e secondo il nostro giudizio, con ragione, che in quelle due parti del poema non si svolgono affatto due dettami indipendenti o, peggio ancora, fra di loro opposti, ma sibbene la spiegazione della stessa realtà sotto due aspetti entrambi necessari, perchè entrambi inerenti in essa.

Se l'Uno è, esso è insieme ai Molti: ora il vedere le cose secondo la verità sarà un chiarire ciò che è celato, cioè l'Uno: se invece di indagare ciò che è nascosto, si accolgono i Molti, come sembrano, si approderà all'opinione: la verità in altri termini è il non essere nascosto dall'ente come Uno, verità che è, per così dire, celata nell'opinione mediante la separazione dell'Uno nei Molti: separare e denominare enti e Molti è opinione; dare uno sguardo di assieme è verità; e questa contemplazione dell'Uno approda per via di ragione all'intuizione dell'assente nei presenti, processo codesto che poi si chiamerà dialettica.

Come è evidente, anche in Parmenide come negli altri Presocratici, siamo sempre alla concezione di una realtà disposta nell'universalità sua monisticamente sullo stesso piano, realtà a cui, come Uno, competono tutti quegli attributi d'immutabile, di pieno, di massiccio, di continuo, di eterno, e di divino predicato per essa da Parmenide; realtà però che non esclude i Molti, in ciascuno dei quali per nulla si annulla quel che di essenziale vi è nell'Uno,

(1) W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Borm, 1929, pag. 364.
(2) M. Untersteiner, *Parmenide*, Torino, Bocca, 1925.
(3) « Atheneum », XIII, fasc. IV, ottobre 1935, pag. 356.
(4) K. Riezler, *Op. cit.*, pag. 47.

sicchè tutti hanno quel senso profondo di interiorità per cui l'Uno si celebra pur essendo nascosto.

Sotto un tal punto di vista l'essere di Parmenide può richiamare tanto l'apeiron di Anassimandro, come il nous di Anassagora, colla differenza però che l'essere del grande eleate come l'apeiron di Anassimandro parlano piuttosto di un risolversi del subbiettivo nell'obbiettivo, dell'uomo cioè nella fusis, mentre in Anassagora sarebbe piuttosto l'obiettivo che si risolve nel subbiettivo, squilibrio codesto completamente superato da Eraclito, in cui subiettivo ed obiettivo si fondono nella dottrina della fusis, che contemporaneamente è e logos e fuoco.

Comunque resta sempre nei filosofi citati il monismo come nucleo fondamentale delle dottrine loro, le quali tradotte in termini mitici non potevano che approdare a quella mitologia apollinea che, se poteva essere spiegazione a carattere plastico-estetico della vita dell'essere, vera religione non si poteva come non si può assolutamente chiamare.

Non c'è infatti religione, nel senso vero della parola, se non là dove, come condizione pregiudiziale c'è nel reale duplicità di piani ben diversi tra di loro per valore, sicchè vivere religiosamente voglia dire partire dall'uno — quello che vale meno — per ascendere all'altro — quello che vale di più.

Si potrà, caso mai, concepire in sede di monismo un distendersi del particolare nell'universale, un risolversi dell'anima spicciola nell'anima vivente nel tutto, come palpito fondamentalmente uno pur nelle svariatissime manifestazioni sue: ciò potrà anche intingersi di emozionalità mistica, in quanto misticismo ci può essere là dove, come diceva Plotino, si crede vedere cogli occhi dell'anima, mentre quelli del corpo sono chiusi; tutto questo però non è religione, perchè tutto ciò non è ascensione ma sperdimento.

È per questo che la mitologia apollinea rimase sempre alcunchè di estrinseco che non penetrava affatto nell'interiorità come forza morale elevatrice, solo, caso mai, limitandosi ad imporsi come oggetto di compiacenza per le sue movenze estetiche e per le sue vicende troppo simili alle nostre vicende. Era così l'umano che si era allargato al tutto, fissandosi nei miti riferentisi ad ogni specie di vita cosmica, e non il vero divino da conquistarsi per esercizio di volontà, per ascesi come forma superiore dell'attività pratica.

Inizio di quella condizione pregiudiziale per la religione, a cui si è accennato, si attuò quando si cominciò a distinguere la realtà uomo come qualche cosa di a sè, in rapporto a tutto il resto del reale.

In questo il frutto prezioso di quella profonda crisi di spirito che, iniziatasi per opera della stessa Sofistica, e manifestatasi anche nella strana ed acre irreligiosità di Euripide, trovò la sua espressione concreta ed in certo senso definitiva in Socrate.

Il Labriola nel suo studio su Socrate (1) ha scritto che Socrate come filosofo è un parto d'immaginazione, mentre invece egli occupa un posto importantissimo nella storia della religione greca.

(1) A. LABRIOLA, *Socrate*, Bari, Laterza, pagg. 49, 68.

Tale opinione ha del vero, e del falso. È perfettamente vero che Socrate occupa un posto importantissimo nella storia della religione greca; tale importanza però si deve riferire anche, ed in certo senso specialmente, al valore di Socrate come filosofo. Con ciò si vuol dire che il socratismo per il fatto che fu ricerca esclusiva nel campo della realtà umana, ricerca intesa alla conquista di valori universali e perciò a portata filosofica, si tramutò in inizio di quell'indirizzo di pensiero per cui, ponendosi per così dire all'ordine del giorno il problema della vita, in quanto è la nostra vita, fu ben presto possibile una sistematizzazione filosofica perfettamente concepibile con quella che formalmente è religione.

E tale sistematizzazione fu il platonismo. Abbiamo già avuto occasione di riferirci all'indirizzo dionisiaco in fatto di religione e di mettere in luce, sia pure per semplice accenno, le differenze intercorse tra tale indirizzo e l'apollineo. Tali differenze s'incentrano tutte nel fatto che mentre in questo si livellano, per così dire, umano e divino sullo stesso piano, che è il piano della vita in genere, in quello, nella religione cioè dionisiaca, si ammette e si vive un distacco tra l'umano ed il divino, distacco che per la felicità dell'anima non si può colmare che con una specie di comunione fra quello e questo per via di ascesi, da attuarsi con certi riti e cerimonie ed iniziazioni e feste ed orgie od altro.

Riducendo tale concezione a termini razionali si può dire che già in essa si pensa la realtà umana come alcunchè di diverso dal resto, anche perchè si trova in una condizione di assoluta inferiorità rispetto al divino.

Vi è in ciò un esplicito accenno al problema del male colla conseguente necessità di una liberazione da esso per tendere o ritornare al bene.

Si è già detto che la forma superiore della religiosità dionisiaca si può ritenere l'orfismo: orbene, il platonismo, nel suo significato più caratteristico è precisamente l'anima dell'orfismo trasfusa in dottrina razionale sotto l'impulso del socratismo.

Il problema così della filosofia si è spostato per opera di Platone, da pura ricerca da parte dell'uomo per conoscere nel tutto vivente anche se stesso, ad elevazione di sè da una condizione d'inferiorità ad uno stato più alto, quale è quello dell'assoluto trascendente, per un processo di purificazione che ci libera dal male e ci rende degni del godimento del Bene.

L'importanza del platonismo, ha detto in proposito e molto bene S. Agostino, non sta tanto nel fatto di vedere la verità, quanto piuttosto nel fatto di far vivere la verità. S. Agostino ha poi aggiunto che Platone se ha mostrato la patria, non sa però condurci ad essa (1), il che, se è vero da un punto di vista assoluto ed adeguato, non ci deve però far dimenticare che il magistero purificatore della filosofia si risolve precisamente in Platone in un'ascesi che alla patria dovrebbe condurci.

Dicendo ascesi, ci riferiamo all'amore, all'eros che in senso platonico è precisamente il mediatore tra il sensibile e l'ideale, povero della povertà del primo e desideroso fino allo spasimo di soddisfarsi della ricchezza del secondo;

(1) *Confessioni*, VII, 16.

potenza quindi, per così dire, esplosiva che tende ad una tale soddisfazione col superamento in pieno di tutto ciò che è il sensibile.

Con tale scissione del reale in due piani, e col processo della catarsi come mediazione necessaria tra essi a completa soluzione del problema escatologico della vita, Platone non è affatto venuto meno all'esigenza fondamentale di tutta la filosofia antica quale è quella di pensare, sulla base del principio del simile col simile, il conoscere come un processo di assimilazione, di adeguazione tra soggetto ed oggetto, su su fino all'unificazione come avverrà nel neoplatonismo.

Il punto di divergenza tra le diverse correnti di filosofia antica, si riferirà alla diversa concezione dell'oggetto, a cui il processo tende, oggetto che per Platone è la realtà eterna ed immutabile e trascendente dell'idea.

Tale concezione non sembrerebbe il massimo valore pensabile, in quanto l'idea è pur sempre un particolare; sembrerebbe quindi che Platone abbia perso di vista l'Uno, per riferirsi solo ai Molti, per il che il suo pensiero, dal lato formale, sarebbe al di sotto della filosofia precedente, in cui, come si è visto, l'Uno ed i Molti si erano pensati in rapporto tra di loro.

In realtà però un rapporto di tal genere è stato visto anche da Platone, nell'ultima fase del suo travaglio filosofico, caratterizzato specialmente dal *Parmenide;* comunque non è ciò che interessa il nostro argomento, il quale invece trova suffragio nel fatto che in Platone, come conseguenza di quanto si è detto, nettamente è posta la questione del male, tanto in senso metafisico, quanto in senso morale.

Dal lato metafisico c'è l'opposizione tra essere e non essere, valutandosi come non essere ciò che non è il vero essere, o idea: se questa quindi è il bene, male sarà il non essere, il che vuol dire la materia. Il male quindi per Platone, non è semplice privazione o menomazione, esso è alcunchè di reale, come reale è il Bene, ed esso è male appunto perchè ab aeterno è opposto al Bene, di cui quello è sempre, quando fra i due ci sia contatto, il principio della mortificazione, della limitazione, quando non sia della negazione.

In proposito ci possiamo specialmente riferire ad una bella pagina del *Politico,* in cui si parla appunto del male quale andò in un certo tempo aggravandosi nella natura per il sopravvento sempre più tirannico della materia, sinchè fu necessario il ritorno del demiurgo per ristabilire l'ordine ed una certa giustizia e bontà delle cose.

Tutto ciò trova il suo riflesso nella spiegazione del male morale, con cui tanto s'intreccia l'umana esistenza.

L'espressione mitica in tale riflesso acquista sempre più forma e rilievo.

Rifacciamoci ad un passo del *Timeo* (1), in cui Platone parla della creazione delle anime estratte dal demiurgo dal grande cratere, in cui gli elementi del tutto stavano compresi nell'anima stessa dell'universo. Il demiurgo tale estrazione delle anime fece una sol volta, dando così ad esse una pari condizione, il che esclude che nelle anime sia stata resa immanente fin dalla loro

(1) *Timeo,* 41 E, 52 B.

origine deviazione alcuna di peccato. Nelle *Leggi* (1) si parla invece dell'orgoglio, come causa del peccato, innato nelle anime. La contraddizione che pare sia da riscontrarsi tra i due passi citati dal *Timeo* e dalle *Leggi* (opere entrambe, come è noto, appartamenti all'ultima fase del travaglio platonico) non può sanarsi che rifacendoci al *Fedro* (2) in cui si parla dell'origine prima del peccato da assegnarsi non all'origine delle anime (nel che ha ragione il *Timeo*), non ad un momento qualsiasi della vita dell'anima in quanto immersa nel carcere corporeo (nel che hanno ragione *Le Leggi* di parlare di una causa innata nell'anima), ma bensì all'intervallo di tempo che è intercorso ed intercorre tra la creazione delle anime ed il loro entrare nel corpo.

È proprio infatti, come canta il luminoso mito nel *Fedro*, in quel periodo di vita preterrena che ogni anima sceglie il proprio destino e quindi crea in sè stessa quelle virtualità di bene e di male, che poi si attueranno nella vita corporea. Se la scelta allora sarà cattiva, anche la vita corporea non potrà che essere tale, tanto così impacciata e soggiogata dalle lusinghe d'ordine sensibile da ingenerare la più profonda ignoranza di sè, incapacità quindi assoluta di rimettere comunque le ali per rivolare agli splendori dell'eterna bellezza che è anche l'eterna bontà, e l'eterna giustizia.

Tale è l'espressione mitico-estetica della dottrina platonica, riguardante il male morale: dal lato razionale essa importava il superamento dell'intellettualismo socratico, per cui si identificavano come in unica traiettoria conoscenza e virtù. Per Platone non si tratta più di un'unica traiettoria o, per lo meno, essa traiettoria è pensata come disnodantesi tra male e bene, per il fatto che alla base di essa vi è veramente ed oggettivamente il principio del male, ed al fastigio il principio del Bene.

Il male, anche dal punto di vista morale, non è più e solo semplice privazione o menomazione di conoscenza, esso è alcunchè di positivo in funzione di una realtà che per sè è al di fuori di ogni attività nostra, ma che può far sentire in noi l'influenza sua, dalla quale possiamo liberarci cercando di passare, sia pure per via di conoscenza, alla conquista di un'altra e superiore realtà, anch'essa fuori di noi.

Siamo così in Platone alla presenza di una nuova e luminosa dottrina della purificazione concepita non più quale era nella religione dei misteri e nell'orfismo come alcunchè di estrinseco che può ingenerarsi in noi dal di fuori attraverso certi riti o cerimonie o feste per se stesse efficaci, senza che ci sia bisogno di cooperazione d'ordine gnoseologico-morale da parte dell'uomo, ma bensì come un processo di elevazione intrinseco frutto di volontà che spinga alla conoscenza sempre più chiarificatrice verso la felicità nostra, senza che ciò voglia dire sperdimento dell'individualità nell'indifferenza di una universalità.

Dato tutto ciò, ben possiamo dire che se la filosofia in genere dei presocratici è stata, come già si è detto, la traduzione in linguaggio riflesso di quanto dava significato e valore alla così detta religione apollinea, la filosofia platonica ben si può dire sia riuscita ad essere, in un certo senso, la traduzione

(1) *Leggi*, 731 D.
(2) *Fedro*, 248 A; 250 C.

in linguaggio riflesso del significato e del valore essenziale della religione dionisiaca.

Ed in Platone si tratta, appunto per ciò, di quella che è condizione pregiudiziale perchè veramente di religione si possa parlare, per lo meno dal lato formale.

Contrariamente infatti all'ottimismo virtualmente insito nel pensiero dei presocratici e quindi nella religione apollinea, in Platone c'è quel tanto di pessimismo, sulla base della svalutazione di una specie di realtà, la sensibile-empirica, che è necessaria perchè sia possibile l'impulso che spinga l'uomo verso una realtà superiore, l'intelligibile.

D'altra parte nel nostro filosofo c'è condizione di religione anche perchè s'inquadra nel suo sistema una spiegazione del problema non solo del male, in quanto metafisicamente è opposto al bene, come il non essere all'essere, ma anche e sopratutto del peccato, la tendenza al quale è già precostituita nell'anima per un accadimento precedente alla sua caduta nel corpo. Si aggiunga poi la ferma fiducia in Platone nell'immortalità dell'anima nella sua singolarità concreta, condizione questa *sine qua non,* perchè la purificazione attraverso la catarsi filosofica sia possibile come processo da un termine *a quo* ad un termine *ad quem,* da ciò che non è vera vita perchè mescolata a ciò che non è il vero essere, a quella che è vera vita, perchè esclusivamente si riferisce a ciò che è il vero essere.

E così abbiamo visto quale sia il vero valore delle due forme di religione che, in linea di fatto furono tanto vive nella coscienza della Grecia antica, valore che si deve riscontrare, secondo il nostro giudizio nel sistema filosofico a cui esse sono riferibili, e di cui non sono in gran parte che l'espressione mitico-estetica.

Con ciò crediamo d'avere esposto anche quale sia il nostro giudizio a proposito della questione riguardante il monoteismo ed il politeismo, dalla quale abbiamo preso le mosse.

Se per monoteismo s'intende credenza e venerazione di un solo Dio con esclusione di tutti gli altri, bisogna convenire col Pettazzoni ch'esso è parola che va cancellata del tutto o quasi del tutto dalla storia della religione greca (1); se invece monoteismo si riduce allo stato di tendenza od avviamento come si è visto essere, per esempio, l'opinione dell'Haas, allora di esso si può parlare in senso positivo, riferendoci però solo al platonismo in quanto è la sistematizzazione razionale del significato fondamentale dell'orfismo.

Realmente in esso la tendenza al monoteismo è viva e feconda, perchè chiare e concrete ne sono le condizioni pregiudiziali, tra cui la più importante di tutte è la trascendenza, condizione questa che rende possibili e feconde tutte le altre, a cui già si è avuto modo di accennare.

Solo infatti la trascendenza può rendere possibile la concezione di un Ente che sia veramente Dio: la riduzione invece all'Uno nella filosofia presocratica, agli effetti per così dire religiosi, non poteva portare che al panteismo in cui il Dio che è tutto, in realtà a nulla si riduce.

(1) R. PETTAZZONI, *Op. cit.*, pagg. 184, 328.

In non pochi luoghi, specialmente nella *Repubblica*, il platonismo, dal punto di vista religioso, appare come una fede teista sulla base d'una filosofia dualista.

Purtroppo il linguaggio di Platone si oscura e si perde quando si tratta di definire Dio nella sua unità trascendente: esso invece non raramente si fa limpido quando si tratta di parlare di lui, come del modello a cui deve tendere l'anima nel suo spasimo d'ascensione per farsi simile a lui.

Ci riferiamo in proposito a quanto si legge nel capolavoro di Platone già dalla fine del secondo libro, a non pochi passi delle *Leggi* e specialmente del libro decimo, a ciò che è messo sulla bocca di Socrate nel *Teeteto*, sempre a proposito di Dio.

Si potrà discutere la tesi recentemente sostenuta dal More (1) che la vera continuazione della dottrina religiosa di Platone è l'ortodossia monoteistica cristiana, è certo però che tutt'altro che ingiustificato è stato l'amore che verso Platone si è nutrito in regime di Cristianesimo, a cominciare dai grandi Padri della Cappadocia.

(1) P. G. More, *Christ the word*, Princeton, University Press, 1927.

Dott. AGOSTINO COCCIO

FILOSOFIA E RELIGIONE SECONDO AVICENNA

Il problema dei rapporti tra filosofia e religione fu vitalmete sentito dal pensiero medioevale, nato e sviluppatosi in ambienti dotati di alte forme religiose: islam, giudaismo, cristianesimo. Che il pensatore medioevale fosse consapevole dell'universalità del problema stesso, è indizio il fatto dell'insistenza e, direi, compiacimento con cui il latino S. Tommaso cita in questione l'ebreo Mosè Maimonide, facendo quasi vista di adottare senz'altro la sua soluzione (1). Rabbi Moise a sua volta, nella sua grande opera: *Guida dei perplessi nel campo della religione*, aveva riconosciuto trattarsi « di cose che interessano egualmente le tre (comunioni), cioè gli Ebrei, i Cristiani e i Musulmani » (2). Sarà perciò conveniente, per saper misurare il significato e il valore della soluzione data in campo cristiano nel sec. XIII dall'Angelico, esaminare quella che fu lanciata nel campo ebraico un secolo prima da Maimonide. Ma il campione dell'ebraismo aveva bevuto a larghi sorsi alle fonti arabe: egli dipende da Avicenna proprio anche rispetto alla teoria dei rapporti tra religione e filosofia (3).

Cominciamo quindi da Avicenna, l'ultimo dei grandi filosofi arabi d'oriente e il primo a proporre, nei primi decennî del sec. XI, una soluzione completa di quello che fu chiamato il problema capitale della filosofia araba: la sintesi tra la verità di ragione e la verità di fede (4).

I. - ETICA O METAFISICA?

A differenza di Averroè, Avicenna non ci ha lasciato un'opera trattante ex professo ed unicamente la questione dei rapporti tra religione e filosofia; bisogna estrarre il suo pensiero da alcuni capitoli della *Metafisica*, o del *Compendio di Metafisica*, e dai due opuscoli *De al-mahad* (cioè Della vita futura) e *De divisionibus scientiarum*. Cominciamo da quest'ultimo, in cui l'autore ha cura di determinare a qual parte della filosofia spetti l'esame critico della religione.

(1) S. THOMAE, *In III Sent.*, dist. 24, Q. 1, a. 3, sol. 1; *De Ver.*, XIV, 10; *In Boetii De Trin.*, III, 1.

(2) MOYSE BEN MAIMOUN, *Le Guide des Égarés*, Original arabe et traduction française par S. Munk, Paris, 1856-66, vol. I, c. 71, pag. 343.

(3) V. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn-Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosopie*, Paris. 1909, pag. 170, 142 e n. 4.

(4) V. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, pagg. 126, 273.

Come è risaputo, Avicenna, sulla scorta di Aristotele, divide la filosofia in speculativa e pratica; la prima suddivide in tre parti: fisica, matematica e metafisica; la seconda pure: etica, economica e politica. Nella politica poi distingue due sezioni: l'una studia il regime civile, l'altra la religione (1). Le autorità dottrinali in materia sono diverse: per la prima sezione « i due libri di Platone ed Aristotele sul regime politico o civile », per l'altra « i libri *de nuamis*, cioè delle leggi divine... o della rivelazione divina » (2). Questa parte politico-religiosa dovrà risolvere tre questioni fondamentali: 1) sulla necessità del *profeta*, o di colui che rivela la legge divina agli uomini; 2) confronto tra le varie leggi o religioni praticate dai diversi popoli e nei diversi tempi; 3) criterio per riconoscere il vero profeta dal falso (3).

Parrebbe quindi di dover cercare la dottrina avicenniana sulla religione nei suoi trattati di etica e politica, ai quali accenna pure un passo del *Nagiat* (Compendio della Metafisica) (4). Senonchè poco appresso nel medesimo trattato *De div. scient.* vuol affidare quei tre problemi (meno il primo) alla parte speculativa della filosofia, creando per loro una scienza apposita subalternata alla metafisica (5). Inutile ripetizione, o peggio, contraddizione? Non direi: perchè l'oggetto di studio è materialmente identico, ma l'aspetto sotto cui va studiato è formalmente distinto nei due casi. Alla metafisica spetterà di conoscere « la qualità delle rivelazioni e profezie, la virtù per cui l'uomo diventa capace di riceverle, la sostanza spirituale che ne è il tramite; e come le rivelazioni divengano sensibili alla vista e all'udito; e in che consista il potere taumaturgico del profeta »; ossia, in una parola, *che cosa è* la rivelazione. L'etica o politica invece studierà la *necessità* della rivelazione in ordine alla vita umana, che è appunto il primo dei tre problemi.

Questo in teoria. Di fatto constatiamo che il nostro filosofo non si è attenuto a questa divisione di competenze, e nell'ultimo trattato della Metafisica studia la rivelazione e la religione anche dal punto di vista etico-politico, come pareva già preannunciare nell'introduzione alla Metafisica stessa (6).

Fatta questa premessa metodologica, Avicenna risponderà ai singoli quesiti sulla religione.

II. - NECESSITÀ DEL PROFETA-LEGISLATORE

La soluzione del primo è linearmente semplice. Siamo in filosofia politica. Si parte dal principio aristotelico dell'uomo animale « politico » per natura,

(1) AVICENNAE, *De divisionibus scientiarum* (con altri opuscoli), trad. A. ALPAGO BELLUNENSI, Venetiis, 1546, f. 139, v. e segg.

(2) ID., *Op. cit.*, f. 140 v.

(3) ID., *Op. cit.*, f. 141 r.

(4) AVICENNAE, *Metaphysices Compendium*, trad. N. CARAME, Roma, 1926; pagina 249: « Nos autem de hac materia librum confecimus *De iustitia et crimine*; unde recolenda est omnium horum explanatio ».

(5) ID., *De div. scient.*, f. 143 v.

(6) « Et inter haec significabimus magnitudinem gratiae propheticae, *et debitum nostrum obediendi ei*, et quod ipsa debet esse a Deo ». AVICENNAE, *Opera*, Venetiis, 1508; *De philos. prima*, tract. I, c. V, f. 72 r.

ordinato cioè a vivere in società. Ma la convivenza sociale si attua coi patti e contratti dei soci tra loro; patti e contratti che presuppongono la legge e la giustizia come norma. Dunque la natura umana esige un legislatore e giudice ed esecutore della giustizia: questi è il « profeta », « l'uomo capace di legiferare e di far eseguire la giustizia » (1). Uomo egli sarà, ma fornito di tali doti che lo distinguano fra tutti, e a tutti facciano sentire la sua superiorità: il profeta dovrà operare prodigi (2).

Ma sarà possibile l'esistenza d'un tal uomo straordinario? Nella sua forte tempra di metafisico, Avicenna ce ne dà la dimostrazione più spiccia ed efficace: affermata la necessità del profeta, resta affermata la sua esistenza e per conseguenza la possibilità. « Quomodo fieri potest, ut illud non sit, dum quod ab ipsius esse dependet et in ipsius esse fundatur eiusque esse praesupponit, esse tamen habet? » (3). Vale a dire: c'è la realtà della società umana, che ha per necessario presupposto l'opera del profeta; dunque c'è il profeta; e se c'è, è possibile che sia!

La « Provvidenza Prima » conosce e dispone tutte le condizioni necessarie alla conservazione e propagazione della nostra riverita specie, e le provvede, oltre le cose di stretta necessità, anche quelle di utilità secondaria (Avicenna medico menziona a proposito le sopracciglia, le palpebre, la concavità delle piante dei piedi): come potrebbe mai tralasciare di mandare il profeta, fondamento indispensabile della vita umana? (4).

Compito essenziale del profeta è istituire la giustizia nei rapporti tra gli uomini sopra la base della fede in Dio unico, creatore, onnipotente ed onnisciente, legislatore e rimuneratore. Inoltre Avicenna constata che la nascita d'un profeta è avvenimento raro; e ne sa dire anche il perchè: è questione di *materia*, che raramente si trova atta a ricevere tale somma perfezione. Perciò l'opera del profeta non deve terminare colla sua morte: provveda egli ad assicurare la permanenza delle sue istituzioni presso le venture generazioni (5).

III. - LA RIVELAZIONE MIGLIORE

Siamo al secondo quesito, il quale abbraccia due momenti, teorico il primo, storico il secondo:

1) come deve essere la religione perfetta;
2) quale delle varie religioni storiche meglio realizzi la religione ideale.

I

La teorica della religione Avicenna ricava dallo sviluppo del compito assegnato al profeta: stabilire l'ordine e la giustizia sociale sopra la fede in Dio

(1) Id., *Metaph. Comp.*, pag. 254, 3°.
(2) *Ibid.*, pag. 255.
(3) *Ibid.*, pag. 255.
(4) *Ibid.*, pagg. 254-255.
(5) *Ibid.*, pag. 258.

creatore, giudice e rimuneratore. Due pertanto dovranno essere i dogmi fondamentali della religione: 1) esistenza di Dio uno creatore onnipotente onnisciente giusto; 2) la vita futura di premio o castigo per chi osserva o viola i divini precetti nella vita presente (1).

Riguardo all'uno e all'altro dogma non si dovranno proporre a credere cose eccedenti la capacità della mente volgare. Così il profeta non dovrà parlare del modo della presenza di Dio nel mondo o della ineffabile semplicità divina; verità incomprensibili al volgo, che non sa trascendere il mondo della immaginazione. Quanto alla vita futura felice od infelice, il profeta deve fermamente stabilirne la credenza nella mente di tutti adattandola alle esigenze della fantasia popolare; non quindi spiegare l'essenza vera della beatitudine e del suo opposto, ma proporre degli esempi parlanti ai sensi.

Guai al profeta che non si attenesse a questa legge del minimo di verità predicabile! Tutta la sua opera di legislatore sarebbe minata alla base: non tarderebbero a nascere i dubbi circa la fede nell'animo dei sudditi, e di qui discussioni interminabili, eresie, ribellioni, e conseguente disgregazione dell'ordine sociale (2). Avicenna lo ammonisce ancora a non commettere il fallo ingenuo di lasciar trapelare ch'egli conosce certe verità che tiene nascoste; ma gli permette d'inserire nel suo discorso qualche simbolo e segno « ut eos, qui natura et indole apti sunt, ad perscrutandam sapientialem inquisitionem convocet » (3).

II

Maometto, sigillo delle Leggi e ultimo dei Profeti, ci ha rivelato la religione di suprema e insuperabile perfezione (4). Eccovi le prove:

1) Disse Maometto nel Corano che le leggi divine hanno essenzialmente fine pratico: il bene individuale e sociale.

2) Maometto ha prescritto la giusta misura da tenersi nel parlare di Dio al popolo: « all'ingrosso, e non scendendo ai particolari o in modo sottile e speculativo; con descrizioni figurative, e non secondo il concetto razionale puro » (5).

3) Maometto ha descritto nel modo più perfetto possibile la beatitudine e la pena futura, conforme al suo dettame che si deve allettare e intimorire il popolo annunciando il premio e il castigo non in modo metafisico e sublime, ma con figurazioni accessibili alla mente volgare. E si parli di piacere corporale, e si discenda ai particolari... (6).

Si vede che Avicenna ha logicamente applicato la sua teoria alla storia: la religione di Maometto è la più perfetta, perchè insegna su Dio e sull'altra vita soltanto ciò che il volgo può assimilare senza difficoltà. Quando dice volgo

(1) Id., *Op. cit.*, pag. 255 e segg.
(2) Id., *Ibid.* Cfr.: *De al-mahad*, f. 44 v.
(3) Id., *Op. cit.*, pagg. 256-257.
(4) Avicennae, *De al-Mahad*, f. 48 r. (ed. cit. alla nota 1 di pag. 116).
(5) Id., *Ibid.*, f. 48 v.
(6) Id., *Ibid.*, f. 48 v. - 49 v.

Avicenna intende l'uomo incapace di apprendere il bene specificamente umano, perchè dominato completamente dalle sue potenze sensitive, quasi privo d'anima razionale; del qual volgo, assicura il nostro filosofo, nessuno mai riuscirà a conquistare la mente e il cuore se non con promesse di premi e castighi sensibili (1).

Qual meraviglia dunque se sulla bilancia di Avicenna la religione cristiana si palesa « sermo debilior, et minus rationabilis, ad quem populi minus inclinantur in re Mahad » in confronto dell'islamismo? Non tenta essa forse di ridurre la vita futura a premio e castigo puramente spirituali? Ma com'è possibile far comprendere al volgo la beatitudine e la pena spirituale? (2).

IV. - IL CANONE ERMENEUTICO

Vogliamo proporre ad Avicenna un terzo quesito: che valore ha la dottrina rivelata dal profeta di fronte alla ragione?

Polemizzando contro i *Mutakallim* (lett. *Loquentes,* ma egli preferisce dire *vaniloquentes*) (3) sulla questione dell'oltretomba, il filosofo d'Ispahan getta loro l'accusa di ignorare il « canone » della legge rivelata, che suona precisamente così: « Fides et lex data hominibus per aliquem prophetarum, non est revelata nisi secundum viam et doctrinam, quam gentes omnes percipiant, et eis assentiant » (4). Neanche la verità prima e fondamentale, l'esistenza di Dio unico, si potrebbe divulgare in forma propria e con tutti i suoi corollari, senza vederla negata dai popoli, dagli Arabi « sylvestres » e dagli Ebrei « hebetis ingenii », che d'accordo rifiuterebbero ogni credenza a tali enunciati. Ma a buon conto fu dato il libro dell'Antica Legge *tutto metaforico,* ossia figurativo; ed anche il Corano di Maometto non contiene già l'esposizione chiara e distinta dell'unità divina, bensì delle similitudini prese dalle cose sensibili, più alcune aggiunte d'indole astratta, ma molto generiche. Così stando le cose quanto al dogma primo e fondamentale, arrivederci per gli altri articoli di fede! (5).

Che valore argomentativo allora potrà mai avere il contenuto della rivelazione, tutto rivestito d'immagini sensibili, in una questione (p. es. questa del Mahad) che va risolta in sede di pura speculazione? (6).

Naturalmente questo canone, che toglie ogni valore di verità alla lettera della Legge, non è da predicarsi al popolo, ma da tenersi segreto tra « gli uomini eccellenti nella scienza ». La dottrina insegnata dal profeta rimane « vera » nel suo senso esteriore per il volgo, che deve crederla fermissimamente senz'ombra di dubbio o di spregio; soltanto agli occhi del sapiente si manifesta l'« intentio vera », cadendo il velo delle forme « vane e false » (7).

(1) *Ibid.*, f. 49 r.
(2) *Ibid.*, f. 49 v.
(3) *Ibid.*, f. 40 v.
(4) *Ibid.*, f. 43 v.
(5) *Ibid.*, f. 43 v. - 44 r.
(6) *Ibid.*, f. 44 r. - 44 v.
(7) *Ibid.*, f. 45 v. - 46 r.

V. - ESCATOLOGIA ED ASCETICA DI AVICENNA

Chi meglio fa conoscere la pianta è il frutto; la varia sorte che Avicenna assegna alle anime nell'al di là mette in evidenza il diverso valore che egli riconosce alla conoscenza per fede e a quella d'intelletto puro.

Il filosofo arabo riconosce due *Mahad* (1), uno dimostrato dalla ragione, e un altro attestato dalla rivelazione (2), ben differenti tra loro. Il Mahad creduto sulla parola del profeta è corporale, cioè fatto di premi e castighi sensibili; mentre quello dimostrato dalla filosofia è un Mahad di pure anime, in cui la beatudine e la pena sono tutt'affatto spirituali. Sul Mahad profetico il filosofo non ha nulla da dire, non essendoci bisogno di spiegazione dopo che paradiso e inferno corporali furono ottimamente descritti da Maometto nostro profeta nella sua Legge « vera » (3).

Il filosofo si rivolgerà invece con ardore alla contemplazione del Mahad razionale, rivelantesi al puro pensiero come infinitamente superiore a quello corporale creduto per fede. Perchè non c'è proporzione tra la « delectatio intellectualis, spiritualis », che è contemplazione e unione coll'Intelligibile, e la « delectatio sensitiva, bestialis et irascibilis » (4). A tal riguardo le anime umane saranno divise, insegna il *Metaphysices Compendium,* in due classi: anime « sante » ed anime « vili ». Le prime soltanto raggiungono la suprema beatitudine spirituale propria dell'uomo in quanto razionale; mentre per le anime vili è preparata una felicità o pena di ordine infrarazionale, o sensitivo-immaginativo.

Ma in che consiste la santità? Santa è l'anima che ha concepito in questa vita il desiderio della felicità spirituale; desiderio non innato (quindi non necessariamente l'hanno tutte le anime), perchè la conoscenza del suo oggetto non è innata come quella dei primi principî, ma si acquista soltanto per via di dimostrazione. Il gran punto è di arrivare a questa conoscenza: il desiderio seguirà necessariamente; una volta emendato, l'intelletto trascinerà la volontà. E che cosa bisogna conoscere? Avicenna dice che non ha una risposta assolutamente « precisa e determinata », ma solamente « prossima alla certezza » (5); e butta giù un elenco delle nozioni necessarie a sapersi dall'anima santa. Non è il caso di riportare tale elenco; basti dire che contiene tutte le tesi fondamentali della metafisica, o meglio della *sua* metafisica.

Il desiderio della felicità spirituale è il germe della santità, di cui va curato lo sviluppo, pena un ritardo nell'entrata del regno della beatitudine. Così abbiamo la suddivisione delle anime sante in due categorie, che possiamo chiamare *incipienti* e *perfetti* (6). Perfetti sono coloro che in questa vita hanno

(1) *Mahad* letteralmente significa *ritorno,* o più precisamente « il luogo o la disposizione in cui una cosa siasi trovata ed a cui ritorni dopo un periodo di separazione. Poscia il termine fu applicato alla disposizione o luogo a cui perviene l'uomo dopo morte », *ibid.*, f. 40 r.

(2) *De div. scient.*, f. 144 r; *Metaph. Comp.*, pagg. 226-227.

(3) *Metaph. Comp., ibid.*

(4) *Ibid.*, pagg. 230-32. Lo stesso per riguardo alla pena: pag. 234, 12°.

(5) *Ibid.*, pag. 236.

(6) *Ibid.*, pag. 234, 12°

cercato di sodisfare al massimo il desiderio dell'unione coll'Intelligibile; al momento della morte le loro anime sono subito ammesse all'eterna beatitudine spirituale. Che se invece durante la vita terrena l'eccessiva cura rivolta al corpo ha fatto sì che l'anima dimenticasse se stessa e il suo massimo bene, l'Intelligibile, di cui pure aveva acquistato il desiderio, una volta separata dal corpo, trovandosi priva della sospirata perfezione, l'anima sarà affetta da infinito dolore, pari in intensità al gaudio che procura l'unione coll'Intelligibile (1). Ma la pena non può essere il retaggio dell'anima santa in eterno; perchè il suo male, causa del suo patire, non è qualcosa d'intrinseco ed inseparabile dalla sua sostanza, ma è soltanto accidentale ab extrinseco, e scema a poco a poco fino alla totale scomparsa. La pena di quest'anima si può paragonare a fuoco purificatore, che va distruggendo a grado a grado l'impurità che è esca alla sua fiamma; viene il momento in cui più nulla vi è da distruggere, e il fuoco naturalmente si estingue. L'anima brilla omai tutta pura e bella ai raggi dell'Intelligibile, che la inonda della sua luce e la colma di felicità (2). Per le anime sante, cioè aventi il desiderio della felicità razionale, adunque non c'è inferno; ci può essere tutt'al più il purgatorio, in attesa del paradiso eterno.

Ben altra è la sorte delle anime « vili ed umili (3), semplici e rudi e come soggette alla materia, che in nessun modo arrivarono al desiderio della felicità razionale » (4), anime degl'« imperfetti » (5). Anche qui bisogna suddividere; credo d'interpretare il pensiero non del tutto chiaro d'Avicenna procedendo come segue. Anzitutto divido le anime « vili » in due schiere, secondo l'opposizione che ebbe l'anima al desiderio della perfezione razionale; la quale potè essere opposizione di *contrarietà* o di semplice *privazione*. Nella prima schiera colloco le anime di « coloro che non vollero adoperarsi per l'acquisto della perfezione umana ed onesta », e le anime degli « empi, ostinati, fanatici sostenitori di opinioni false » (6). Tutta la schiera è condannata da Avicenna alla pena eterna, più grave per gli empi increduli (7). Nel secondo gregge trovano posto le anime « stolte ed insipienti », che vissero tutta la vita senza il minimo sospetto della vera perfezione, totalmente prigioniere del mondo inferiore corporeo, edotte soltanto della concezione volgare circa la sorte finale (8). La quale dipende per esse, in assenza di perfezione intellettuale, dalla loro perfezione morale; ed ecco un'ulteriore discriminazione:

a) le anime « pure e candide », cioè « immuni da prave disposizioni corporali acquisite, troveranno una sorte larga e benefica e un certo refrigerio presso la divina misericordia ». Sorte larga e benefica, certo refrigerio? Parole vaghe. Gli è che qui siamo entrati, senz'accorgercene, nel recinto del Mahad

(1) *Ibid.*, pag. 234, 12°; 239-240, 18°.
(2) *Ibid.*, pag. 240, 18°.
(3) *Ibid.*, pag. 233.
(4) *Ibid.*, pag. 235, 15°.
(5) *Ibid.*, pag. 236, 16°.
(6) *Ibid.*, pag. 236, 16°.
(7) *Ibid.*, pagg. 235-236.
(8) *Ibid.*, pagg. 240-241.

corporeo, sul quale è competente il profeta, non il filosofo. Ma Avicenna è troppo filosofo per rinunziare a dare la sua spiegazione razionale o razionalistica... Eccolo infatti introdurre la dottrina di « certi dottori, i quali dissero che queste anime... potranno coll'immaginazione contemplare tutto ciò che esse *credevano* sulla condizione d'oltretomba, sulla risurrezione (1) e sui beni dell'altra vita » (2). Per immaginare si richiede organo corporeo. Niente paura: il filosofo sa provvedere anche questo, facendo servire da strumento un qualche corpo celeste (3);

b) a quelle invece fra le anime insipienti che hanno assecondato le prave inclinazioni del corpo sta preparato « un grande tormento » consistente in ciò: esse conserveranno, separate dal corpo, le viziose brame che soltanto nel corpo e per il corpo potrebbero essere appagate (4).

Anche per esse l'immaginazione verificherà quanto credettero sulle pene eterne (5).

E nessuno voglia sorridere di questi gaudi e tormenti di pura immaginazione! Avicenna fa osservare: 1) la causa essenziale della gioia e del dolore non è mai l'oggetto nella sua realtà estrinseca, ma la sua impressione nell'anima; 2) l'impressione della fantasia supera, in chiarezza ed efficacia, quella dei sensi: prova ne è il sogno; 3) l'immagine ottenuta coll'organo celeste sarà poi ancora assai più intensa della immagine del sogno (6).

Tali son dunque la felicità e la pena *sensibili*, spettanti alle anime vili. Infinitamente distante è la condizione delle anime sante, spoglie totalmente della conoscenza delle cose inferiori e immerse nel « vero » gaudio (7).

Riassumendo: 1) Avicenna misura la perfezione dell'uomo prevalentemente dal suo grado di conoscere. 2) Per Avicenna la conoscenza per fede è essenzialmente inferiore alla conoscenza razionale naturale, sola capace d'introdurre l'anima nella vera beatitudine umana.

VI. - CONCLUSIONE

Dal presente breve studio risulta:

1) Per Avicenna la rivelazione divina è assolutamente necessaria di necessità « politica », cioè come fondamento dello Stato. Tale rivelazione avviene mediante il profeta, che la natura necessariamente provvede.

2) La migliore fra tutte le rivelazioni è quella del profeta Maometto, che meglio d'ogni altra propone la verità dosata e sensibilizzata *ad usum vulgi*.

(1) La risurrezione dei corpi è trovata assurda di fronte alla ragione. *De al-Mahad*, f. 46 r.

(2) *Metaph. Comp.*, pagg. 240-241.

(3) *Ibid.*, pag. 241.

(4) *Ibid.*, pag. 240, 19°.

(5) « Et ipsae quoque animae pravae intuitive videbunt poenam quae in hoc mundo eis configurabatur, eamque experientur et sustinebunt ». *Ibid.*, pag. 241.

(6) *Ibid.*, pagg. 241-242.

(7) *Ibid.*, pag. 242, 20° (bis). Nel *De al-Mahad*, f. 80 v-85 v si trova su per giù la stessa descrizione delle condizioni delle anime dopo morte.

3) Il filosofo nella sua speculazione non dovrà tener conto alcuno dei dogmi rivelati; appartenendo al mondo infrarazionale dell'immaginazione, essi sono, ai suoi occhi, non più che simboli della verità pura intelligibile.

Così Avicenna ha veduto i rapporti tra ragione e fede, e realizzato il loro accordo in senso perfettamente razionalistico, negando al fatto, al contenuto, al fine della rivelazione ogni carattere soprannaturale.

Se ora vogliamo passare dalla lettura di Avicenna a quella dei suoi storici, non mancherà qualche sorpresa. Ascoltiamo, ad esempio, M. Horten. Il pensiero arabo, in assoluta indipendenza dal pensiero greco, sarebbe tutto di tipo prettamente orientale, vale a dire eminentemente religioso, « al punto che il termine *filosofia araba* è fuori proposito, perchè gli Arabi non conoscono filosofia di sorta » (1). Perciò sono da compiangere gli Scolastici latini che, causa le cattive versioni medioevali, non conobbero il vero volto di Avicenna e degli altri pensatori dell'Islam (2). Avicenna riconosce francamente la rivelazione come norma di verità superiore alla ragione (3). Il che risulta chiaro, secondo lo storico tedesco, da alcuni testi della Metafisica, dove si afferma che il profeta deve essere l'uomo naturalmente più perfetto in tutte le sue facoltà, per poter « udire le parole di Dio, e vedere gli angeli trasfigurati davanti a sè » (4); segno che per Avicenna la dottrina profetica è trasmissione infallibile di verità soprannaturali provenienti immediatamente da Dio (5). Sì, andatelo a dire a lui, che nella sua qualità di filosofo, sia pure arabo, si è sentito in diritto di dettare per filo e per segno al profeta ciò che deve fare ed insegnare !

Anche un altro storico, il Carra de Vaux, tende a presentare un Avicenna intento fin da principio a costruire il suo sistema tale da essere in armonia, o almeno non in urto, coi dogmi rivelati; riconoscendo così alla teologia il primato sulla filosofia, e inaugurando « la scolastica araba » (6). Avicenna avrebbe cercato la sintesi tra la verità di ragione e la verità di fede temperando in metafisica e psicologia il pensiero aristotelico-neoplatonico col dogma coranico; così col suo noto sistema di derivazione di tutti gli esseri dal Primo tenta di ridurre l'emanatismo nella cornice del creazionismo; e per comporre l'Ente Necessario che ignora il mondo con Allah che lo conosce fino all'ultimo *dirrah*, concede a Dio la conoscenza in universale dei singolari; e ancora, per arginare le tendenze panteistiche ereditate dai Neoplatonici, accetta il dogma della immortalità individuale delle anime (7). Ma sia permesso di rilevare che,

(1) B. GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II Teil, Berlin, 1928 (11ª ed.), pag. 298. Il paragrafo sulla filosofia siriaca ed araba (pagg. 287 e segg.) ha per autore M. HORTEN.

(2) M. HORTEN, *Op. cit.*, pagg. 303-310. Contro la critica dell'Horten alle versioni medioevali, v.: P. M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen âge*, Beyrouth, 1921; N. CARAME, Prefaz. alla cit. vers. del *Metaph. Comp.* di AVICENNA, pag. XII.

(3) M. HORTEN, *Die Lehre vom Profeten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes*, Bonn, 1913, pag. 2.

(4) AVICENNAE, *Metaph. Comp.*, pag. 244.

(5) M. HORTEN, *Op. cit.*, pag. 8.

(6) CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, pagg. 237 e segg.

(7) ID., *Op. cit.*, pagg. 248-249, 237 e segg.

qualunque sia l'intenzione di Avicenna di fronte al dogma, le suddette tesi riguardo a Dio e all'anima sono, se mai, per lui, rigorosamente dimostrate dalla ragione, e non accettate per fede dalla rivelazione.

Del resto, lo stesso Carra de Vaux deve poi riconoscere che il tentativo scolastico di Avicenna è fallito: il suo Dio « sublime ed ingrato » non ha più nulla che fare col Dio del Corano; il suo sistema ispirerà orrore negli spiriti di genuina religiosità e susciterà l'energica reazione di Al-Gazali contro « i filosofi» (1).

Nemmeno sembra giusto iscrivere Avicenna tra i pavidi rifugiantisi nella troppo facile e superficiale teoria delle « due verità » (2).

Invece bisogna dar ragione a L. Gauthier, che studiando il trattato di Averroè sull'« Accordo della religione e della filosofia » affermava, per via indiretta, la sua derivazione dai principî razionalistici di Avicenna riguardo al profetismo, ai misteri e ai miracoli (3). Infatti la sintetica formula che l'anonimo del « De erroribus philosophorum » (circa la metà sec. XIII) applicava alla teoria di Averroè, rende benissimo il pensiero di Avicenna: « Quod nulla Lex est vera, licet possit esse utilis » (4).

***

Nella filosofia di Avicenna nessun posto per il soprannaturale. E per la religione in generale? Certo, la metafisica avicenniana è lungi dal permettere rapporti immediati e confidenti tra l'uomo e Dio. Dal « Necesse-esse » tutte le cose emanano « non quidem per modum inquisitionis, nec per modum intentionis (5); neque per viam naturae (6); sed per viam concomitantiae et consequentiae ad eius esse » (7), in un processo di progressiva moltiplicazione e decadimento, che consente la derivazione immediata da Dio ad una sola creatura, la prima Intelligenza o sostanza spirituale, giusta il solenne principio: « Ab uno in quantum est unum non prodit nisi unum » (8). L'anima umana, non procedendo che mediatamente dalla Prima Causa, è diretta, governata e perfino beatificata dall'Intelletto Agente, l'ultima nella serie delle Intelligenze separate (9). Avicenna parla volentieri della Provvidenza Divina; ma non esita a dichiarare che per essa non intende altro che l'ordine necessario, perfetto ed immutabile del fluire delle cose dal Primo (10). Ma conosce poi il Primo le cose? Accogliamo pure l'ipotesi più generosa, che Avicenna attribuisca a Dio

(1) ID., *Op. cit.*, pag, 274.
(2) Cfr.: NALLINO, art. *Avicenna*, in: « Enciclop. Italiana Treccani », 1930.
(3) V. nota 3 a pag. 127.
(4) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, vol. II, pag. 10.
(5) AVICENNAE, *Metaph. Comp.*, pag. 178.
(6) ID., *Op. cit.*, pag. 187.
(7) ID., *Op. cit.*, pag. 189.
(8) ID., *Op. cit.*, pagg. 192-193.
(9) ID., *Op. cit.*, pagg. 199, 195. Cfr.: *De error. philos.*, c. VI, 9° (MANDONNET, *Op. cit.*, pag. 12).
(10) ID., *Op. cit.*, pag. 211.

la conoscenza dei singolari in quanto tali: bisogna avvertire che è contro la logica del sistema (1).

Eppure nei capitoli finali della Metafisica si parla con tutto rispetto, quasi con zelo, degli atti di culto, preci e sacrifici, rogazioni per la pioggia, digiuno, pellegrinaggi e guerra agli infedeli, e si esalta la preghiera sopra tutti (2). Ma chi non sa che il maggior zelo nel filosofo può anche essere l'indice dello sforzo inane per salvare ciò che i suoi principî han condannato? E poi, leggete le esortazioni di Avicenna, e trovateci, se vi riesce, una nota di sentimento schiettamente religioso; sotto il tocco di questo maestro io non sento vibrare che una corda sola, la corda dell'« utilità » (3). C'è di più: Avicenna, maestro anche nel saper dire certe cose senza farsi accorgere se non dagli esperti, adopera espressioni siffatte: « Et sic quoque *crede* has intentiones esse; ipsae enim a Providentia dependent, uti iam nosti... *Fidenter etiam credas* quidquid narratur de flagellis divinis, quae super pravas civitates hominesque tyrannos irruunt... » (4). Qui adunque non più verità dimostrate dalla ragione, ma cose *da credersi* da chi non sa elevarsi alla pura speculazione. Così il profeta-legislatore dovrà prescrivere la preghiera, il più nobile tra gli atti di culto, come quello « cuius auctor censeatur esse cum Deo colloquens, et cum eo fidenter conversans, atque ipsum adiens et coram illo sistens atque comparens » (5) O candidissimo *censeatur!* tu ci dispensi da ulteriori faticose indagini sul valore della religione nel pensiero di Avicenna: valore di ordine esclusivamente pratico-politico, come quello della rivelazione. Tanto più che per il nostro filosofo parlare di religione o di rivelazione è lo stesso.

La storia successiva del pensiero medioevale pare accordarsi colla nostra conclusione. Perchè l'ebreo Mosè Maimonide, docile seguace di Avicenna in metafisica, giunge alla chiara e terribile consapevolezza della mancanza d'una base razionale per la religione? Non basta, egli avverte, per fondare la religione affermare l'esistenza di Dio uno (questo i Filosofi sanno fare); bisogna di più affermarlo creatore (immediato) del mondo, e questo contro i Filosofi

(1) N. CARAME, Prefazione alla citata versione del *Metaph. Comp.* di AVICENNA, pagg. XXXVII-XXXVIII.

(2) AVICENNAE, *Op. cit.*, pagg. 248-249, 260-261.

(3) « Igitur ex precibus et sacrificiis *summae percipiuntur utilitates;* et praecipue in hoc, quod spectat rogationes pro irrigante pluvia, aliaque huiusmodi ». AVICENNAE, *Op. cit.*, pag. 248.

« Item oportet, ut propheta, si id possibile fuerit, hisce dispositionibus commisceat tum *quaedam alia salutaria emolumenta,* ad legem confortandam et propagandam apta; tum *utilitates profectusque terrenos,* quos homines percipere possunt, si fecerint: huiusmodi sunt, infidelibus bellum inferre et peregrinationem peragere ». ID., *Op. cit.*, pag. 259, 4°.

« Quae omnia (vulgo) *maxime prosunt,* etiam in altera vita... Quoad autem perspicuos viros, ipsi ex his rebus, in altera quidem vita, *maiorem utilitatem* capient ». ID., *Op. cit.*, pagg. 260-261.

(4) ID., *Op. cit.*, pag. 249.

(5) ID., *Op. cit.*, pag. 260. Cfr.: pag. 258: « Itaque *oportet ut hominibus dicatur,* eos per actiones istas se Deo appropinquare eique placere, atque excellens bonum promereri posse. Ipsasque actiones in veritate tales esse necesse est ».

che pongono il mondo esistente *ab aeterno* (1). L'autore della Guida si accingerà all'ardua impresa, e riescirà a compierne la prima parte, la parte negativa, cioè la distruzione delle argomentazioni tendenti a dimostrare il mondo necessariamente eterno. Fatto questo, egli ha coscienza di aver costruito « un muro di protezione intorno alla Legge » (2). Ma non è fatto tutto, anzi nulla è ancora fatto, finchè rimane da dimostrare che il mondo è creato, cioè (terribile questo « cioè », che attende la penna dell'Angelico per essere cancellato !) che il mondo ha cominciato. E qui la desolante constatazione: « Benchè gli uomini pii abbiano passato e si propongano di passare tutta la vita a meditare su tale questione, *non si riesce colla ragione a dimostrare la novità del mondo,* data la quale (oh fortuna !), tutto ciò che i filosofi hanno detto per confutarci si dissolverebbe » (3). E allora ? A mali estremi, estremi rimedi, anche se disperati. Maimonide, filosofo ma pio, volendo salvare la religione, ha bisogno di questa semplice proposizione: il mondo è creato, cioè ha cominciato nel tempo. La domanda alla ragione: non glie la dà. Ebbene, se la farà dare dalla fede, la crederà, e dirà che « *la religione* ci ha fatto conoscere una cosa che noi siamo incapaci di concepire... Bisogna sapere che, una volta ammessa la novità del mondo, tutti i miracoli diventano possibili » (4).

E voi avete un bel gridare al circolo vizioso ! « Meglio di così non so come fare; ma è possibile che un altro veda chiaro dove per me è stato buio. Il più grande omaggio che io abbia potuto rendere alla verità, è di avere apertamente dichiarato quanto queste materie mi gettavano nella perplessità, e che io non avevo nè appreso, nè conosciuto dimostrazione per alcuna di esse » (5).

Sì, riposa pure, o perplessa Guida dei perplessi, il veggente che tu preconizzi verrà. Sotto il cielo di Parigi egli ripiglierà il tuo felice ma tronco cammino, e tirerà diritto fino alla méta, spezzando, con formidabile colpo arditissimo, l'anello di ferro che per te ancora teneva avvinta di necessità la creazione alla « novità » del mondo. Egli non conoscerà dimostrazione per la « novità », ma sì per la creazione immediata ed esclusiva da Dio. E avrà così in mano la base razionale necessaria e sufficiente per la religione: « Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem: in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum » (6).

(1) Moise Ben Maimoun, *Guide*, ed. cit., II, 13, pag. 107; c. 27, pag. 203.
(2) Id., *Op. cit.*, II, 17, pag. 137.
(3) Id., *Op. cit.*, II, 25, pag. 199.
(4) Id., *Ibid.*, pag. 198. Cfr.: II, 27, pag. 203: « La credenza alla novità del mondo è necessariamente la base di tutta la religione ».
(5) Id., *Op. cit.*, II, 24, pag. 195.
(6) *S. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, 81, 3.

Dott. LUIGI PELLOUX

IL CONCETTO DI IMMANENZA NELLA FILOSOFIA RELIGIOSA DI L. LABERTHONNIÈRE

Il pensiero di L. Laberthonnière occupa un posto importante nella questione dei rapporti tra filosofia e religione. È noto infatti come egli abbia prospettato in un modo caratteristico il problema, e come esso faccia parte del complesso medesimo della sua dottrina.

Se vi è una particolare difficoltà nell'esame di essa questa sta in ciò: nel fatto di essersi voluta presentare piuttosto come un atteggiamento pratico che teoretico, e nell'avere caratteristicamente risentito di ciò nel lato teoretico medesimo. Mons. Olgiati, in uno studio pubblicato in occasione della morte di L. Laberthonnière (1) ha fatto vedere assai lucidamente il significato e il carattere della speculazione di codesto pensatore. Ora noi vorremmo, prendendo le mosse dal pensiero stesso di Laberthonnière, rilevare quello che sta alla radice di tutta la sua speculazione: il concetto di immanenza. Ma prima di fare ciò è necessario liberare il terreno da alcune possibili difficoltà.

Non è nostro assunto limitarci a quello che è stato chiamato, e dal Laberthonnière e dal Blondel, il metodo dell'immanenza. Questo, pure interessando grandemente il pensiero del filosofo da noi studiato, lo considera sotto un aspetto particolare, in ordine all'apologetica da lui instaurata o, almeno, sviluppata. A noi invece appare assai più degno di rilievo quello che potremo chiamare il concetto di immanenza, preso nella sua più ampia accezione. Non basta limitarci a poche osservazioni; ma si dovrà risalire all'origine della dottrina del « dogmatismo morale » e, precisata questa, giungere alle conclusioni che in essa vengono affermate e, per essa, ricavate. Per fare ciò è necessario prendere in esame non tanto questa o quella particolare espressione di pensiero, quanto il suo complesso, pur enucleando e ponendo in primo piano gli elementi che trattano direttamente del tema da noi considerato. Per rendere chiara la nostra trattazione considereremo successivamente come venga da Laberthonnière impostato il problema metafisico, come sia risolto, come infine vengano intese l'esistenza e la natura dell'io e di Dio, e infine del mondo. Il concetto di immanenza verrà così a risultare come nascente dalle basi specu-

(1) *La filosofia di L. Laberthonnière*, in: « Rivista di filosofia neoscolastica », gennaio 1933.

lative che il Laberthonnière ha posto all'inizio del suo sistema, e che ha sviluppato nella famosa dottrina del « dogmatismo morale ». Il nostro sforzo consisterà soprattutto, nel fare vedere come il concetto di immanenza in Laberthonnière, oltre ad essere caratteristico per il suo particolare significato, lo sia anche in quanto dà ragione dell'insieme del pensiero filosofico dell'acuto filosofo francese. A questo scopo utilizzeremo soprattutto gli « Essais de Philosophie Religieuse », tenendo conto pure di taluni lati del saggio « Réalisme chrétien et idéalisme grec », cogliendo alcune tra le più notevoli espressioni degli scritti postumi, pubblicati nel 1933 dall'« Archivio di Filosofia », e che sono del resto perfettamente in continuità logica con gli scritti pubblicati sin dal 1898.

All'inizio della speculazione Laberthonnière si trova dinnanzi a due sistemi che entrambi cercano di risolvere il problema dell'essere: l'uno con l'affermare l'essere, ed è il dogmatismo, l'altro col negarlo, ed è lo scetticismo. Ma non basta parlare di dogmatismo per dire di aver risolto il problema dell'essere. Non si tratta infatti soltanto di affermare l'esistenza della realtà, implicita in ogni asserzione dell'essere, quanto piuttosto di cogliere la natura di questa realtà. Ora le conclusioni che si possono trarre a questo riguardo sono differenti: a seconda cioè che si tratti di dogmatismo empirico, per il quale i dati dell'esperienza sensibile acquistano valore ontologico, o di dogmatismo intellettualista, per il quale la realtà ontologica viene fornita dall'idea o dal concetto — e in cui la realtà in sè s'identifica con le idee ed è della loro stessa natura —. L'origine del disaccordo tra le diverse considerazioni non nasce tanto dalla asserzione dell'esistenza della realtà che è, in fondo, da tutti accettata, quanto dalla interpretazione della natura di questa realtà. Non è per Laberthonnière sulla superficie dell'essere, su ciò che è il suo apparire che si ha disaccordo tra le diverse correnti filosofiche, quanto piuttosto sul modo in cui viene inteso ed interpretato il fondo dell'essere. Anzi, vi sarà un atteggiamento di pensiero, diverso da quello del dogmatismo, il quale contesterà non l'esistenza dell'essere, quanto piuttosto la capacità da parte dell'uomo di conoscere il fondo di questo essere. Ma Laberthonnière non si contenta di codesto enunciato. Vuol far vedere che la questione dell'affermazione dell'essere non è meramente speculativa, ma anche pratica. Non affermare l'essere è, per Laberthonnière, essere scettici; affermarlo, essere dogmatici. Ora, se affermando l'essere ci si inganna, ci si illude sulla sua natura, si cade in una forma di dogmatismo illusorio, si rimane in ciò che vi è di effimero, di transitorio, di caduco nel mondo, lasciando da parte ciò che in esso invece è permanente e durevole. Ma credere non vuol dire soltanto affermare; noi dobbiamo non soltanto affermare l'essere, ma credere in esso. Ora credere in una cosa è « voler vivere e voler essere per lei » (1). Base di quel dogmatismo che Laberthonnière chiama illusorio è il volersi impadronire dell'essere dal di fuori, senza penetrarlo, senza viverlo nella sua realtà concreta. Questo possesso intimo, immediato dell'essere non è possibile che ad una condizione: quella di raggiungerlo attraverso dei procedimenti morali. I procedimenti morali non esclu-

(1) *Essais de philosophie religieuse,* pag. 34.

dono quelli logici, anzi li comprendono in sè: « La logique est un instrument au service de la moralité » (1).

Eccoci così giunti ad un punto fondamentale che ci permette di dare uno sguardo a quanto abbiamo già considerato. In una rapida sintesi abbiamo veduto come nasca per Laberthonnière il problema della conoscenza, come esso si svolga vitalmente, come sia inevitabilmente connesso alla realtà, all'essere, alla sua affermazione. Ma come la divergenza si produca quando si tratti di definire la natura di codesta realtà, di codesto essere. Noi abbiamo la precisa impressione che Laberthonnière ci conduca, attraverso un superamento successivo delle altre dottrine, a quella ch'egli ritiene vera: la sua. E che appunto ci venga dato così di comprendere il cammino da lui percorso per raggiungere codesta dottrina. Qual'è la caratteristica comune allo scetticismo e a quello che viene chiamato il dogmatismo illusorio? Questa: dell'essere non viene colto che l'aspetto esterno, superficiale; non quello profondo, fondamentale. L'essere, in una parola, viene affermato sì, ma « du dehors ». Lo scetticismo consiste in una falsa critica per la quale ci si chiude in noi stessi e ci si considera il centro del mondo. E ciò costituisce un permanente ostacolo non pure alla conoscenza del mondo, ma a quella di se stessi. È necessario per giungere alla verità superare gli ostacoli che ad essa si frappongono. Ora è indispensabile per questo una trasformazione di noi stessi che parta dall'interno di noi, dal rinnegamento del nostro egoismo. Ma ciò non esclude che la conoscenza dell'essere debba venire raggiunta appunto dall'interno. « Pour con« naître l'être au dehors il faut commencer par le connaître en soi même. C'est « par la connaissance de l'être en nous que nous pouvons avoir la connaissance « de l'être extérieur à nous. La connaissance que nous avons du dehors est « relative à ce que nous sommes. Et nous sommes ce que nous voulons être » (2). Ecco così affermati i veri capisaldi della conoscenza per Laberthonnière. È chiaro da questo enunciato lo stretto legame che intercede tra conoscenza, vita e moralità. In sostanza si comprende da ciò come la conoscenza consista, per Laberthonnière, in uno stato d'animo. Il procedimento è essenzialmente psicologico. Anzi codesta psicologia introspettiva viene a invadere tutto il campo metafisico. Onde è stato rilevato molto giustamente dall'Olgiati (3) che il problema della conoscenza viene impostato da Laberthonnière in modo fenomenistico. La realtà per lui non può venire fornita « du dehors », e cioè il mondo esterno non ci dà che « ciò che appare » non mai l'essere. Per conoscere ciò che è si deve partire dall'interno. È soltanto per questa via che si raggiunge la possibilità di conoscere l'essere come tale. Ma neppure questa interiorità per raggiungere la verità sarebbe sufficiente ove non si tenesse conto del fattore volontà.

Per Laberthonnière infatti l'io non risulta tanto da ciò che l'uomo è, quanto piuttosto da ciò ch'egli vuol essere, deve essere. In altri termini non

(1) *Op. cit.*, pag. 34.
(2) *Op. cit.*, pag. 40.
(3) *Art. cit.*, pag. 43.

basta a costituire il vero io un semplice dato psicologico, ove questo non venga integrato, costituito, unificato dalla volontà.

È nella volontà, e precisamente nella volontà morale che l'uomo tende a divenire ciò che deve, ciò che vuol essere. Onde l'altra caratteristica della conoscenza: essa non è mai meramente speculativa, teoretica; se fosse tale si cadrebbe nello schematismo, nell'astrattismo, nel dogmatismo idealista; la conoscenza è essenzialmente vitale e quindi pratica. Noi non siamo ciò che siamo, ma piuttosto ciò che vogliamo essere profondamente. Onde il carattere dell'io per Laberthonnière. È già ovvio constatare da questo come il conoscere sia non soltanto il risultato di un processo immanente, ma, come ciò stesso che in esso viene raggiunto si identifichi con codesto processo. Che è essenzialmente vitale. Sarebbe insufficiente parlare di autonomia se questa non implicasse una radicale trasformazione dell'io. E questa trasformazione può compiersi soltanto attraverso la volontà, la libertà.

Ecco perchè il processo del conoscere non è semplicemente assimilativo, ma consiste in una previa disposizione a ricevere da parte del soggetto che vi contribuisce attivamente. Ricevere che consiste dunque non tanto in una disposizione teoretica speculativa, quanto piuttosto morale e pratica. La conoscenza, così come si manifesta, è essenzialmente risultato di un processo immanente di azione, essa tende alla assimilazione per connaturalità, è conoscenza del concreto, della realtà che è divenire, divenire essa stessa. Ma potremo a questo punto formulare un'altra domanda: di che cosa intende parlare il Laberthonnière quando dice che attraverso la conoscenza, con queste specifiche caratteristiche di conoscenza vitale, connaturale, noi cogliamo la realtà, l'essere? Noi vediamo subito che codesto essere ha una sua natura peculiare, ch'esso si differenzia profondamente da quanto può venirci fornito dalla conoscenza del mondo esterno, sia raggiunto in quella che ne forma la struttura sensibile, sia poi nella sua fondamentale costituzione ideale. L'essere per Laberthonnière, non è altro che il soggetto. Egli lo afferma esplicitamente: « Selons nous, l'être est toujours un sujet » (1). Invano, dopo questa asserzione egli si sforza di escluderne la vasta risonanza metafisica. Essa rimane. Infatti per Laberthonnière non è possibile che l'essere venga colto attraverso la sensazione o il pensiero. Ciò che è sentito è dato da semplici stati d'animo; ciò che è pensato risente di quella astrattezza e di quella generalità che sono proprie del pensiero.

Onde la conseguenza: il carattere di relatività insito in ogni conoscenza che non sia appunto conoscenza del soggetto, e non venga acquisita dal soggetto, nella sua interiorità. Quindi, ed è questo uno dei motivi a nostro avviso fondamentali del pensiero di Laberthonnière, è l'esperienza interiore quella che forma l'essenza più intima di ciò che ci costituisce e stabilisce come soggetti, ed è capace di cogliere la vera realtà, il vero essere. La conoscenza dell'essere è così conoscenza del soggetto e attraverso il soggetto.

Non siamo noi che proiettiamo la nostra conoscenza obbiettivandola per

(1) *Essais de philosophie religieuse*, pag. 45.

formare il mondo, ma è il mondo che viene assimilato da noi, e si trova in noi, da noi ricavato, dalla nostra esperienza interiore. Quella stabilità e quella immutabilità che ci appaiono fondamentali perchè si possa parlare di essere, non potremo ritrovare che in noi stessi, in quella esperienza in cui cogliamo l'io come soggiacente ai fenomeni della nostra esperienza interiore. Il pensiero è intimamente fuso con l'azione e con la vita. Esso viene dalla vita e alla vita ritorna. Onde la moralità del pensiero, e il pensiero che è già di per se stesso espressione di attività morale. E il fitto intersecarsi organico tra pensiero e volontà. Per questa via Laberthonnière non crede soltanto di poter fare una conquista di carattere logico; egli ha ferma fiducia di aver trovato una nuova via non pure per raggiungere la verità, ma la vita stessa. Vita e verità formano un tutto unico, e solo scindibile per via di astrazione. La nostra conoscenza dipende da ciò che siamo, ma per la stretta interdipendenza che lega l'essere al volere, si verrà a questa conclusione: che noi conosciamo, e conosciamo bene, soltanto in quanto agiamo, in quanto vogliamo. D'altra parte siccome questo agire e questo volere ci costituiscono come persone, come soggetti, come esseri che sono in sè e per sè, come vero essere, ne verrà legittimata la conseguenza per cui l'affermazione dell'essere, cioè del soggetto, non sarà soltanto *una* conoscenza, ma *la* conoscenza (1). Lo sforzo dell'uomo sarà nel liberarsi dalle illusioni fornitegli dai sensi e dal pensiero, per raccogliersi in se stesso e ritrovare, affondata colle più profonde radici nell'intimo della sua personalità, ciò ch'egli è, stabile, fisso, immutabile, al di là del mutarsi di ogni altra realtà. Vi può essere un metodo d'immanenza più rigoroso di questo asserito dal Laberthonnière? È l'osservazione che noi spontaneamente ci formuliamo. In Laberthonnière l'immanenza è anzitutto un metodo di ricerca; non soltanto uno tra i metodi, ma l'unico possibile per raggiungere la verità. Trattandosi poi di un metodo di immanenza che fa leva sulla volontà e sull'azione, anzichè sul pensiero e sull'intelletto o sulla ragione noi ci troviamo dinnanzi a un metodo « sui generis ».

Soltanto in un secondo tempo potremo insistere su questo punto; ma fin d'ora ci appare giusta questa osservazione: che cioè per risolvere il problema metafisico non solo Laberthonnière segue il metodo dell'immanenza ma giunge nelle conclusioni, inevitabilmente, alla dottrina della immanenza. In ultima analisi egli vuole ricavare la coscienza che noi abbiamo dell'essere dall'autocoscienza, dalla esperienza interiore. Si tratta non sempre di una precisa formulazione teoretica, poichè è noto con quanta frequenza l'espressione del pensiero di Laberthonnière sia oscillante, pure mantenendosi fedele agli asserti fondamentali, quanto piuttosto di una enucleazione di motivi a carattere prevalentemente psicologico e volontaristico, che mascherano la vera base del pensiero talora implicito nel dogmatismo morale. Il carattere di interiorità che è proprio a codesta ricerca dell'essere che caratterizza il dogmatismo morale non viene soltanto valorizzato da Laberthonnière per motivi polemici contro

(1) « Non vi è conoscenza che nello spirito e per lo spirito — ogni scienza nel suo principio è atteggiamento di uno spirito vivo pensante che deve prendere di per sè la direzione della propria vita » in: « Archivio di Filosofia », fasc. III, 1933, pag. 43.

i vari tipi di dogmatismo illusorio, quanto piuttosto perchè mediante esso viene dato un preciso contenuto al dogmatismo morale. Sarebbe facile rilevare come la dottrina di Laberthonnière dopo essere partita da premesse di carattere fenomenistico, così esplicita nella critica del dogmatismo illusorio, si sia sforzata di trovare un saldo terreno di appoggio nel metodo e nella dottrina dell'immanenza. Perciò noi riteniamo si debba fondatamente parlare di immanenza già a proposito di questa fondazione del dogmatismo morale. Si tratta di vera immanenza, cioè di una immanenza sistematica, rigorosa, conseguente? No; Ha ben visto la questione il Gentile (1) quando ha asserito la perenne oscillazione del pensiero di Laberthonnère tra immanenza e trascendenza. Malgrado questo è possibile dire che si tratta di immanenza in Laberthonnière soprattutto in questo senso: la conoscenza si riduce, in ultima analisi, malgrado le asserzioni in contrario, a conoscenza del soggetto, o, per lo meno, soltanto questa conoscenza del soggetto e nel soggetto, è capace di conferire valore alle altre conoscenze. Il soggetto essendo inteso come una realtà stabile e non fittizia, non è però mai pura espressione di pensiero pensante o pensato, ma piuttosto invece vita e volontà. Onde l'altro carattere dell'immanenza in Laberthonnière; l'antiintellettualismo che è premessa all'attivismo, al volontarismo, che si svolgono nella vita. Immanenza, adunque, e immanenza volontarista. Questa denominazione può apparire equivoca, ma non è. Basta ripensare al fatto per cui in Laberthonnière pensiero e vita formano un tutto unico, in cui l'accento vien posto sulla vita. Per cui ogni asserzione che vale nel campo teoretico acquista vero valore soltanto in quello pratico.

Chi limitasse la propria considerazione ai lati sinora esaminati del pensiero di Laberthonnière, non avrebbe ancora colto il motivo fondamentale di quella che può venire detta la sua dottrina di immanenza. È noto infatti come alla base di ogni vera immanenza stia un altro asserto: non vi è soltanto l'asserzione dell'esperienza nella sua unità, ma vi è pure l'assimilazione di codesta unità dell'esperienza all'Assoluto.

Non v'ha dubbio che Laberthonnière mai avrebbe aderito ad una simile tesi. Ma certamente esistono nel pensiero suo degli abbozzi che, ove coerentemente sviluppati, potrebbero anche condurre a queste estreme conseguenze. Intanto, partiamo dalle varie premesse. L'affermazione « io sono », nel dogmatismo morale, è strettamente collegata con l'altra « Dio è ». Non è possibile all'uomo ritrovare il proprio essere, la propria permanenza ed unità se non in Dio stesso. L'uomo non potrà mai cogliere Dio dall'esterno « du dehors ». L'esterno disperde, distrae, allontana da Dio. « In interiore homine habitat Veritas ». Il celebre detto di Agostino viene interpretato come un richiamo non pure alla interiorità ascetica, ma come una premessa indispensabile alla interiorità filosofica, come una condizione di stabilità e di durevolezza all'affermazione di quell'essere, di quel soggetto, dell'io in cui ciascuno di noi si afferma. In altri termini è soltanto fissati in Dio che noi possiamo affermare: io sono. Non possiamo esser certi di noi stessi che in Dio; per essere sicuri di conoscere Dio bisogna diventare come Lui, volere ciò ch'Egli vuole, amarlo

(1) *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia.*

come Egli si ama, in una trasformazione che non è meramente frutto di desiderio per cui si rende proprio ciò che è desiderato, ma di amore, per cui ci si trasforma nell'oggetto amato, e si dona se stessi. Ma non basta: si sarebbe potuto credere a prima vista che questo procedimento per il quale Dio viene così raggiunto fosse soltanto un procedimento ascetico. No, non è così per Laberthonnière. Egli anzi ritiene che Dio stesso venga colto nella sua esistenza, in quella esperienza interiore medesima in cui ci affermiamo come autonomi.

La conoscenza di Dio non viene ricavata per mezzo di una dimostrazione per via razionale; essa è piuttosto oggetto di una conoscenza per rassomiglianza. La esistenza di Dio si raggiunge nella affermazione di noi stessi. D'altra parte noi non possiamo affermarci che in Dio. Al di fuori di Dio non siamo che una semplice effimera parvenza, la quale manca di un « ubi consistam ».

D'altro lato Dio non può venire affermato e colto se non nella nostra esperienza interiore. Dio è insieme fondamento della nostra autonomia, sua condizione, e non può rivelarsi che attraverso questa autonomia che sola ci dà di poterlo raggiungere. Ora non sfugge a Laberthonnière che una conoscenza di Dio così raggiunta non può essere che il risultato di un processo, di un divenire, almeno dialettico, se non temporale. Ne verrà di conseguenza ch'Egli non solo è voluto da noi, ma diviene in noi; anzi per la collaborazione implicita nella nostra vita morale, si fa in noi, si assimila a noi, diviene in noi col nostro concorso. Noi non affermiamo soltanto Dio, ma crediamo in Lui. Si ribadisce a questo proposito che l'affermazione di Dio (come già si era detto per l'essere in generale) non è soltanto affermazione, ma insieme « croyance ». Appunto per quel carattere di vitalità e di attività che la credenza assume nel pensiero di Laberthonnière. Ciò non sarebbe ancora sufficiente ove egli non aggiungesse subito che anche la conoscenza degli altri esseri è strettamente legata a quella che noi abbiamo di noi stessi e di Dio. In sostanza si dovrebbe poter giungere a questa conclusione: noi raggiungiamo la conoscenza di noi stessi e degli altri (il L. insiste volutamente sulla conoscenza di altre persone, piuttosto che su quelle ch'egli chiama « cose », gli altri esseri) soltanto attraverso Dio. Dio acquisterebbe così la funzione non soltanto di « primum movens » e di « primum Ens », ma di « primum Cognitum ». È questo ontologismo? No. Per Laberthonnière non sarebbe sufficiente che Dio fosse il primo conosciuto per poter edificare il suo « dogmatismo morale ». Tra l'ontologismo e il pensiero di Laberthonnière, esiste sì una parentela più storica forse, che logica, ma esistono pure delle differenze profonde. Per Laberthonnière la conoscenza che si ha di Dio è certezza immediata. Inoltre la certezza non è metafisica; questa acquista verità soltanto nella certezza morale. Ora la certezza morale non è mero frutto di conoscenza, ma risultato di vita. È la vita che include il conoscere. L'essere è soggetto, e perciò è processo, vita, realtà. L'autonomia vera, autentica, modello, tipo, non è la nostra, ma quella di Dio. È in Dio che l'uomo ritrova la propria autonomia. Certamente Laberthonnière non sarebbe alieno da quella asserzione di

Spinoza per cui la vera libertà consiste per il saggio nel volere ciò che Dio vuole. Diverso ne sarebbe il significato: Laberthonnière si sforza ad ogni costo di evitare il Panteismo. Il suo « personalismo » non permetterebbe una visione monistica della realtà. Egli tende anzi piuttosto ad un « pluralismo » (1). Non monismo dunque, ma immanenza tendenziale. Non sviluppata, se si vuole, non teorizzata, e soprattutto non coerente, ma immanenza. Come, senza di questa, potremo spiegare l'asserzione di Laberthonnière per cui Dio si completa, diviene in noi, anzi viene da noi raggiunto appunto in quanto contribuiamo con la nostra opera a « deificarci » ?

Nè si dica che queste espressioni hanno un valore puramente simbolico, e quindi relativo — no, esse sono in rigorosa connessione con tutto l'asserto del dogmatismo morale. Non si può dimenticare (e già si è avuto occasione di ricordarlo) che questa posizione è anzitutto la teorizzazione di una posizione di vita, più che di pensiero. E che per « conoscere l'essere e per credervi bisogna cooperare a dare a se stesso l'essere nella vita liberamente voluta ». Ciò non permette in nessun modo di giustificare la posizione speculativa che è inesorabilmente implicita in codesto atteggiamento. A questo proposito torneranno utili dei rilievi che ci sembrano essenziali alla nostra considerazione del concetto di immanenza in Laberthonnière.

Egli non si muove mai in un piano che possa dirsi filosofico in modo esclusivo. In seguito ad una strana incomprensione della dottrina tradizionale, egli si muove in un piano che non vuol essere meramente filosofico, e in cui la distinzione tra natura e soprannaturale, cessa di avere una portata rigorosa. Perciò talune espressioni di Laberthonnière riusciranno comprensibili in questa prospettiva che costituisce uno degli errori più profondi e radicati nel pensiero moderno: quello cioè di trasferire nel dominio della filosofia ciò che spetta invece alla Rivelazione, e al positivo e diretto intervento di Dio, per sua diretta iniziativa gratuita. Giungendosi così ad un fideismo « sui generis » in cui il naturale postula, esige il sovrannaturale.

La via seguita da Laberthonnière per ritrovare nella esperienza interiore quella realtà che è Dio, è espressione di una falsa interpretazione o, meglio, transposizione filosofica di una dottrina rivelata: quella della Grazia. La partecipazione alla natura di Dio che vien data dalla Grazia diventa una necessità per affermare addirittura l'esistenza di Dio e la sua azione in un piano sovrannaturale, prima ancora che la nostra esistenza come soggetti sia effettivamente fondata. L'immanenza in Laberthonnière non è sistematica, dicevamo. Anzi qua e là è facile riconoscere come una simile immanenza possa urtare in difficoltà. Ciò riesce spiegabile ove si tenga conto che il Laberthonnière non soltanto si è sforzato di cogliere Dio rendendolo oggetto di esperienza, ma ha voluto dimostrare come Dio stesso sia e costituisca la radice non pure della esperienza religiosa, ma di ogni esperienza interiore. Assurdo logico: poichè viene ritenuto mezzo di conoscenza e conosciuto immediatamente ciò che come Dio non può venire ricavato se non attraverso ad un processo di dimostrazione. Assurdo metafisico, in quanto Dio viene insieme af-

(1) Cfr.: l'articolo pubblicato nell'« Archivio di Filosofia », *La Société Spirituelle*.

fermato come immanente alla nostra esperienza interiore e, nello stesso tempo, come solo capace di fondarci in quanto persone libere e autonome. Tali le antinomie che si affacciano dinnanzi a chi voglia considerare la dottrina di Laberthonnière da un punto di vista critico.

Più forti altri spunti critici che siamo in condizione di opporre. Vorremmo anzitutto accennare ad alcuni rilievi di carattere storico. che renderanno più facili i rilievi di carattere teoretico.

La dottrina di Laberthonnière ritrova la sua derivazione in alcuni ben noti pensatori, per quanto si riferisce a quello che potremmo chiamare il suo elemento pratico, morale.

È stato già spesso osservato come il Gratry, oratoriano anch'egli come il Laberthonnière, sia stato un antesignano di lui. Così pure l'Olgiati ha giustamente insistito (1) sulla corrente ascetica dell'Oratorio francese che ha certamente influenzato l'opera di Laberthonnière, contribuendo pure a formarne l'impostazione. Ma si può e si deve pure rilevare come un contributo d'influenza decisivo, quello fornito dalla dottrina morale di Kant (2). Laberthonniere ha, in realtà, accettato pienamente le premesse logiche del kantismo.

Egli ha creduto che il Kant avesse avuto un merito precipuo: quello di accentuare l'importanza del fattore morale nella vita dello spirito e del pensiero: « En un sens ou peut dire qu'il (Kant) a inauguré la philosophie de la volonté et de la liberté » (3).

E si è posto su questa via. Un punto restava oscuro, equivoco in Kant: quello riguardante Dio. Laberthonnière ha creduto di integrare il sistema di Kant giovandosi dell'autonomia stessa da lui asserita per ricavarne Dio. L'essere è, per Laberthonnière, immanente al fenomeno; cioè la distinzione tra cosa in sè e fenomeno non ha valore effettivo; soltanto, per ritrovare l'essere ci vuole un'azione interiore che ci costituisca nell'essere. Ed è questa opera di Dio.

Un'altra osservazione vorremmo far presente: il Pinard de la Boullaye in una serie di articoli (4) ha dimostrato lo sviluppo della dottrina filosofica sull'esperienza religiosa.

Ebbene, noi possiamo ritenere che Laberthonnière abbia una parte in questo sviluppo. Come egli cerca infatti di completare l'autonomia di Kant? Precisamente mediandola con l'esperienza religiosa. È la fede infatti quella per cui noi ci diamo l'essere, l'atto di buona volontà non soltanto nostro, ma che Dio compie in noi. Onde l'altra radice storica del pensiero di Laberthonnière: la filosofia religiosa o meglio l'esperienza religiosa applicata alla risoluzione del problema fondamentale della metafisica: l'esistenza di Dio. Posizione questa non nuova nella storia della filosofia moderna.

Laberthonnière si è sforzato di rendere coerente l'accostamento di questi vari elementi, filosofici e religiosi. Ha creduto che l'appello alla interiorità, alla

(1) *Art. cit.*, pag. 13.
(2) Cfr.: OLGIATI, *art. cit.*, pagg. 41 e seg.
(3) *Essais de philosophie religieuse*, pag. 85.
(4) « Rev. d'Hist. Eccl. », avr.-juillet 1921.

buona volontà, alla fede, fosse sufficiente a giustificare l'essere, l'esistenza e la natura di Dio, il soggetto, il mondo. Il suo riferirsi per la risoluzione del problema filosofico e religioso al così detto metodo di immanenza non è stata solamente una via tentata, tra altre: ma la via unica possibile, dato ch'egli aveva accettata l'instaurazione del pensiero moderno. È stato rilevato, per talune correnti di pensiero, che esse rappresentano degli atteggiamenti di pensiero e di vita, piuttosto che dei sistemi. Ciò è vero pure del Laberthonnière. Si tratta cioè non tanto di tesi tra loro logicamente connesse, quanto piuttosto di una intuizione preliminare dalla quale vengono ricavate, teorizzandole, delle conseguenze. Qual'è questa intuizione che dà ragione del pensiero di Laberthonnière?

Noi crediamo di poterla ritrovare nella immanenza; una immanenza « sui generis » come già si è avuto occasione di rilevare. Non tanto una immanenza per cui l'essere si riduce a pensiero, quanto piuttosto per cui Dio stesso ci si manifesta vivente, operante, volente in noi, costituente l'intimo della nostra vita. Immanenza, dunque, religiosa. Nella quale ha il primato non tanto la conoscenza, quanto l'amore di Dio, amore che consisterebbe fondamentalmente nel dono che Dio ci fa di Se stesso. Quel Dono che la Teologia Cattolica sa essere frutto della libera iniziativa di Dio per cui Egli ci giustifica ed eleva fino a sè, diviene, per Laberthonnière, una esigenza necessaria all'uomo per la risoluzione stessa del problema dell'essere e di quello dell'esistenza di Dio. In una tale dottrina la dimostrazione per via razionale dell'esistenza di Dio diventa mera astrazione. Il concetto di verità è in essa dato non tanto nel fatto che noi siamo capaci di ricavare la verità dal rapporto tra conoscere e reale, quanto piuttosto da ciò: che la Verità è vita, ed è Dio stesso che si forma in noi. Mentre la verità risulta da un accordo tra gli spiriti (1).

Se si volesse ora domandare in quale modo Laberthonnière concepisca i rapporti tra filosofia e religione, si dovrebbe rispondere ch'egli non solo ammette tra le due attività un rapporto di reciproca dipendenza, ma addirittura che la filosofia si riduce alla religione.

Ci sembra infatti che nella dottrina di Laberthonnière il valore dato all'esperienza religiosa sia tanto grande, da doversi ricavare addirittura dall'esperienza religiosa ogni e qualsiasi *vera* conoscenza.

In questo senso il pensiero di Laberthonnière è nettamente antirazionalista, pur accettando in pieno le premesse della Critica Kantiana sui presupposti del problema metafisico. L'immanenza religiosa è per Laberthonnière il nucleo intorno a cui si organizza il dogmatismo morale. Essa ne spiega anche l'oscurità e la scarsa logicità.

Se noi volessimo infatti domandarci che cosa possa voler dire che per raggiungere Dio dobbiamo volerci in Lui, mentre Egli deve volersi in noi, non potremmo che, o considerare la domanda come una pura espressione ascetica a cui si è voluto assegnare un significato filosofico, oppure rispondere senz'altro che il Laberthonnière ha aderito non pure al metodo ma alla dottrina del-

(1) Cfr. specialmente: *Réalisme chrétien et Idéalisme grec.*

l'immanenza. In questo bivio noi sappiamo che vi è una sola risposta possibile ed è questa: il pensiero di Laberthonnière è un tentativo per ridurre la immanenza ad un metodo, non solo, ma ad una dottrina, conciliabile con la trascendenza e con la Religione Cristiana Cattolica. Tentativo evidentemente destinato a fallire. E che ha caratteristicamente risentito dell'antiintellettualismo che forma una delle più comuni radici di codesto modernismo filosofico e religioso. Al quale il Laberthonnière si accosta non solo per l'esclusività del metodo di immanenza applicato all'apologetica, quanto per quella che noi dobbiamo ritenere la sua teorizzazione dell'esperienza religiosa applicata al campo filosofico.

Dott. SOFIA VANNI-ROVIGHI

FILOSOFIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI M. SCHELER

Al centro della filosofia di Max Scheler sta il problema dell'uomo. Che cosa è l'uomo, quale è la sua posizione nell'universo. Questa preoccupazione è rimasta dominante nelle varie fasi del suo pensiero, dall'*Etica* (1) in cui il più alto valore è quello della persona all'opera intitolata appunto *La posizione dell'uomo nel cosmo* (2) nella quale egli vuol dare un breve disegno di quella antropologia filosofica a cui dedicò molti anni di insegnamento e che non riuscì a pubblicare. E sempre per Max Scheler il problema dell'uomo fu inscindibilmente connesso col problema di Dio. L'uomo è specificamente diverso dagli altri animali non per caratteri biologici, ma perchè è portatore di valori spirituali e religiosi, ossia perchè è persona. Ora il conoscere e il realizzare valori che appartengono alla sfera del *santo* — e questo è il carattere costitutivo della personalità — implica necessariamente una orientazione verso Dio, poichè l'uomo non può conoscere ed amare i valori religiosi senza vedere che essi si realizzano pienamente solo in Dio, che la realizzazione umana di essi è sempre una partecipazione al divino. Sì che l'uomo è comprensibile come persona solo se è una tendenza, un trapasso verso il divino. L'uomo è l'essere che cerca Dio (3).

Tutto questo resta anche indipendentemente dall'affermazione vera e propria dell'esistenza di Dio, dalla concezione teistica, almeno col significato che l'uomo è uomo perchè conosce e vuole qualche cosa che trascende se stesso, ma non un qualche cosa qualunque, qualche cosa che ha la natura del santo, del divino.

Esiste il divino già realizzato fuori dell'uomo oppure non si realizza mai se non appunto come tendenza, non come trascendente, ma come trascendersi? A tale domanda non si è ancora risposto quando si è definito l'uomo come il cercatore di Dio, tanto è vero che M. Scheler ha mantenuto sempre

(1) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916, III ed., 1926. Citato: *Formalismus*.

(2) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928. Citato: *Stellung*. Per il volume *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, uso l'abbreviazione *Weltansch.*, per gli *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I, Berlin, 1933, l'abbreviazione *Nachlass* I. Le citazioni di pagine senza indicazione dell'opera rimandano al volume *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921.

(3) *Formalismus*, pagg. 298-302.

questa concezione dell'uomo, mentre ha risposto diversamente alla domanda posta sopra: in un primo tempo ha seguito la prima alternativa, nell'ultimo periodo ha seguito la seconda. Vero è che nell'ultimo periodo egli insiste piuttosto sulla capacità umana di conoscere le essenze, di oggettivare e vede in questo « fenomeno » quella trascendenza del mondo che fa dell'uomo, in confronto agli altri viventi, una persona (1), ma anche allora afferma esplicitamente che « nel momento in cui l'uomo diventa uomo in virtù della coscienza del mondo e di sè e della capacità di oggettivare la sua stessa natura psico-fisica — che è il carattere specifico dello spirito — egli deve necessariamente concepire anche l'idea più formale di un essere sopramondano, infinito ed assoluto » e che « coscienza del mondo (2), di sè e di Dio costituiscono una inscindibile unità di struttura » (3).

Si capisce come in una tale concezione il problema religioso, inteso almeno come problema dei rapporti fra l'uomo e il divino, abbia una importanza fondamentale. Infatti il pensiero di M. Scheler resta sempre profondamente religioso, anche nelle opere in cui più esplicita, direi quasi più aspra è la negazione del teismo e di ogni religione positiva. Anche quando la filosofia, la cultura diventano per lui il supremo valore egli dichiara: « Non nelle ricchezze, non nelle opere d'arte e neppure nell'infinito progresso della conoscenza scientifica, ma in questo essere dell'uomo, bene e nobilmente formato, nella realizzazione di Dio nell'uomo termina ogni attività storica. Per la salvezza dell'uomo in Dio è non soltanto il sabato, ma anche ogni civiltà materiale e spirituale, ogni storia, ogni stato, ogni chiesa, ogni società » (4). Ma se di religiosità in senso vago si può sempre parlare, non si può dire che la teoria della religione come specifica forma spirituale e dei rapporti fra religione e filosofia conservi sempre la stessa importanza. Nell'ultima fase del pensiero scheleriano infatti Dio si esaurisce tutto nell'uomo, nella tendenza dell'uomo verso il divino, in quel trascendersi che è caratteristico della natura umana; non c'è quindi un vero rapporto fra l'uomo e Dio, tanto meno poi una corrispondenza da parte di Dio. La religione deve risolversi nella filosofia. L'atteggiamento religioso non può essere preghiera, adorazione, rapporto filiale con Dio, ma solo un voler realizzare quei valori spirituali che sono valori divini (e sono divini in quanto sono specificamente umani), un lavorare a spiritualizzare la vita; quando nell'uomo lo spirito e la vita si compenetrano allora nasce Dio (5). Di religione come qualche cosa di specificamente distinto dalla filosofia non resta nulla qui.

Se quindi la presente comunicazione si occuperà soltanto della fase teistica del pensiero scheleriano non si vorrà attribuire tale limitazione a motivi di simpatia, o almeno ad una valutazione del pensiero di M. Scheler presup-

(1) *Die Formen des Wissens u. die Bildung*, in: *Weltansch*, pag. 101; *Stellung*, pagg. 60 ss.

(2) *Weltbewusstsein* contrapposto a *Umweltbewusstsein*.

(3) *Stellung*, pagg. 105 e 107.

(4) *Die Formen des Wissens*, ecc., in: *Weltansch*, pag. 103.

(5) *Stellung*, pagg. 109-113.

posta all'esposizione stessa del suo pensiero. Anche coloro che ritenessero vera la seconda concezione scheleriana dovrebbero ammettere che in essa il problema della religione come qualche cosa di specificamente distinto dalla filosofia perde ogni significato. E non credo sia dovuto solo a motivi contingenti il fatto che negli ultimi scritti di M. Scheler tale problema sia pochissimo trattato, mentre ad esso è dedicata quasi tutta l'opera *Vom Ewigen im Meschen* che è del periodo teistico.

La filosofia è l'attività di pensiero caratteristica dell'uomo come essere spirituale perchè solo la filosofia è pura considerazione teoretica della realtà; le scienze (scienze particolari « positiven Fachwissenschaften ») sono per loro natura ordinate alla tecnica, hanno sempre lo scopo di agire sul mondo e di dominarlo, non di conoscerne l'essenza. Cercano le leggi della realtà solo perchè la legge permette di prevedere e prevedere è condizione indispensabile per dominare (1). Il mondo di cui le scienze si interessano non è veramente il *mondo*, poichè per studiare il mondo bisogna trascenderlo oggettivandolo, ma è piuttosto l'ambiente (*Umwelt*) in cui viviamo, non l'ambiente relativo a un individuo, a un popolo, a una razza e neppure l'ambiente relativo all'uomo, ma sempre il mondo relativo al vivente in genere, non il mondo in sè (2). Dire che l'oggetto della scienza è relativo non significa dire che esso è soggettivo, apparente, fenomenico in senso kantiano. La relatività nasce da questo, che nell'infinita ricchezza della realtà è stata operata una selezione, si è fatto oggetto di conoscenza solo ciò che ha un interesse per il soggetto. Già la sensazione ha questo ufficio di cogliere fra tutte le realtà del mondo solo quelle vitalmente interessanti, quindi le scienze che si occupano solo del sensibile hanno un oggetto relativo, *Umwelt* e non *Welt*. Appunto perchè le scienze hanno uno scopo pratico, un interesse vitale, esse hanno per oggetto solo ciò che esiste (*Dasein*). L'esistenza infatti ci è nota solo mediante l'urto che le cose esercitano contro di noi, noi conosciamo le cose come esistenti perchè percepiamo l'ostacolo che esse costituiscono di fronte alle nostre attività. Vivere nel mondo dell'esistente significa dunque vivere nel mondo del « vitalmente interessante ».

L'atteggiamento scientifico non è dunque caratteristico dell'uomo; l'intelligenza scientifica e la tecnica che ne è l'applicazione è qualche cosa di gradualmente, non di specificamente diverso dall'intelligenza e della tecnica di altre specie animali.

La filosofia invece è conoscenza caratteristica dell'uomo perchè è conoscenza del mondo in sè, dell'essere del mondo. Solo nella filosofia l'uomo studia le essenze, si domanda che cosa sono in sè stesse le cose, distingue nelle cose l'essenza dall'esistenza e fissa lo sguardo nei rapporti fra essenze, non più sui dati di fatto che lo urtano e interessano la sua attività. Solo nella filosofia l'uomo è il contemplatore dell'essere e non più l'animale intento a trar partito dal suo ambiente. Si capisce quindi come per la filosofia si richieda un atteg-

(1) *Weltansch*, pag. 4.
(2) *Phänomenol. u. Erkenntnisth*, in: *Nachlass*, I, pagg. 295-308.

giamento di distacco dagli interessi vitali, si capisce come Scheler definisca l'uomo l'asceta della vita: occorre far tacere l'impulso che ci porta a considerare nelle cose l'aspetto relativo alle nostre esigenze, interessarsi non a noi, come viventi, ma all'essere delle cose; ci vuole un amore per l'essere che è opposto all'interesse per la nostra vita.

La filosofia è « un atto di partecipazione della persona finita dell'uomo all'essenziale di ogni possibile cosa » (1); e partecipazione per via di conoscenza, altrimenti sarà una forma di mistica, ma non è più filosofia.

Non soltanto in questo senso la filosofia presuppone un'ascesi, un distacco dagli interessi vitali; c'è anche un altro motivo. Benchè oggettivamente l'essere sia anteriore al valore, poichè il valore è un attributo, una qualità dell'essere, tuttavia noi apprendiamo prima l'aspetto valore dall'aspetto essere — è questa una affermazione che torna spesso nelle opere di M. Scheler —. Ora la rettitudine morale è una condizione soggettivamente necessaria per la conoscenza vera dei valori; quasi sempre infatti l'errore nella percezione dei valori dipende da una cattiva condotta morale. Ne segue che la nostra condotta morale influisce non solo sulla conoscenza dei valori, ma anche sulla conoscenza dell'essere (2).

La prima evidenza filosofica è che c'è dell'essere, c'è qualche cosa, evidenza più immediata di quella del *cogito* e di qualsiasi altro preteso dato iniziale perchè sempre in essi implicita. Questo fatto che esiste qualche cosa, apparentemente di nessun significato, *selbstverständlich* per l'atteggiamento prefilosofico è invece oggetto della più profonda meraviglia per il filosofo. « Solo chi ha guardato nell'abisso dell'assoluto Nulla può vedere l'eminente positività di questo fatto evidente: *c'è qualche cosa e non il nulla* » (3). Il filosofo si domanda quindi: perchè c'è qualche cosa, c'è dell'ente e non piuttosto il nulla? E qui salta subito agli occhi l'affinità di pensiero, che si manifesta nella quasi identità di espressione, fra M. Scheler e M. Heidegger. Ma il Nostro non si arresta a questo stupore dinnanzi all'essere e non si lascia prendere dall'angoscia dinnanzi al Nulla che sembra minacciare da ogni parte l'essere; al problema: perchè c'è qualche cosa? M. Scheler risponde subito: perchè c'è l'*Ens a se*, l'Essere che ha nella sua essenza la ragione del suo essere. E questa seconda proposizione filosofica è evidente quanto l'affermazione che esiste qualche cosa (4).

Ma come per vedere tutta la profondità della proposizione: « esiste qualche cosa » è necessario aver compiuto quell'ascesi che ci stacca dalle esigenze vitali, che ci fa considerare nell'oggetto non più qualche cosa di rispondente ai nostri bisogni, ma il ciò che esso è in sè, come è necessaria per questo primo passo una rinuncia all'io vitale e un amore per l'essere in sè, così per compiere il secondo passo della filosofia e affermare l'*Ens a se* è necessario spogliarsi dall'orgoglio di essere e di valere, spogliarne anche le cose e guardare

(1) Pag. 68.
(2) Pagg. 89-95.
(3) Pag. 113.
(4) Pag. 115.

con occhio umile il nostro e il loro relativo non-essere e non-valere. Allora affermeremo anche la trascendenza dell'*Ens a se*. Perchè l'esistenza dell'*Ens a se* è qualche cosa di pienamente evidente, ma il difficile sta nel non identificare con l'Essere assoluto uno dei tanti enti relativi che cadono sotto l'esperienza (1).

E poi occorre un'altra condizione per affermare l'esistenza di un Essere assoluto trascendente: che accanto alla visione del relativo non-essere di ogni cosa e del relativo non-valore del mondo ci sia l'amore per l'assoluto Essere e l'assoluto Valore, un atteggiamento che ci faccia dire: l'Assoluto non c'è qui, ma ci *deve* essere: allora l'uomo affermerà che l'*Ens a se* e *Summum bonum* trascendente il mondo esiste (2). Possiamo dire che nell'ultimo periodo questo *ci deve essere* non esprime più per M. Scheler una necessità ontologica, ma solo una necessità morale. « Ci deve essere » vuol dire allora: l'uomo deve farlo essere.

Ma continuiamo l'esposizione del pensiero teistico di M. Scheler. La filosofia stabilisce dunque che c'è un Essere assoluto e Sommo bene trascendente il mondo. Poichè essa è giunta a questa affermazione per spiegarsi come mai esistano enti che potrebbero anche non essere il trascendente che essa afferma si presenta senz'altro come causa dell'essere del mondo. Si ferma qui la filosofia? No. Ma queste due proposizioni: che esiste l'*Ens a se* e che esso è causa del mondo sono le due sole proposizioni filosoficamente evidenti intorno a Dio. Quando si vuol proseguire si fa propriamente della metafisica e si entra nel regno dell'ipotesi, della probabilità, non si è più nell'assolutamente evidente. E ciò perchè l'evidenza si ha solo quando si stabiliscono in base all'intuizione eidetica dei rapporti fra essenze, ora tali nessi essenziali prescindono dall'esistenza. Se la metafisica vuol essere una scienza del reale (*Realwissen*) essa deve dunque applicare quei principî che sgorgano dai rapporti fra le essenze a realtà esistenti, e giudizî sulla realtà possono esserci forniti solo dalle scienze particolari, che sono basate sull'induzione e perciò raggiungono solo la probabilità e non l'evidenza (3).

Bisogna riconoscere che questo ragionamento è ben strano. Come può M. Scheler applicare il metodo husserliano della riduzione fenomenologica, della *Einklammerung* dell'esistenza, egli che è partito nella sua metafisica da questa constatazione iniziale: *Dass überhaupt etwas sei und nicht lieber Nichts?* O che forse questa prima evidenza era garantita dall'induzione scientifica? E, se anche così fosse, non poggiano su questa prima evidenza anche le due proposizioni assolutamente certe dell'esistenza dell'*Ens a se* e della sua causalità? Il ragionamento sopra riferito si può spiegare storicamente vedendo nel pensiero di Max Scheler un momento di transizione fra la fenomenologia di Husserl e la filosofia eistenziale di M. Heidegger, ma teoreticamente esso ci sembra inspiegabile. Tuttavia occorreva riferirlo per far vedere come M. Scheler

(1) Pag. 117.
(2) Pagg. 117-118.
(3) Pagg. 358, 613, 627 ss.

concepisca la metafisica e perchè esso fornirà poi un argomento per dimostrare che la metafisica non può fondare la religione.

La metafisica può dimostrare altri attributi di Dio, specialmente la sua spiritualità e la sua infinità, ma per questo deve collaborare con la religione, deve prendere come punto di partenza gli oggetti dell'intuizione religiosa. Non si deve pensare tuttavia che la religione sia un prolungamento, sia pure di natura diversa, come la zattera platonica, e come è nella tradizione agostiniana e tomistica, ma sempre un prolungamento della metafisica; M. Scheler rifiuta nettamente questa teoria, che egli chiama sistema dell'identità parziale tra filosofia e religione (rappresentato dal pensiero tradizionale) e propugna un sistema di conformità, che si risolve in un parallelismo.

Veramente nello scritto sulla natura della filosofia (*Vom Ewigen im Menschen*) troviamo, appena accennata, una teoria dei rapporti tra filosofia e religione ben diversa dal parallelismo svolto poi quando il problema è trattato *ex professo*. Dopo aver detto che la filosofia è partecipazione dell'uomo all'essenziale delle cose, al loro fondo ontologico — se così è lecito dire — ma partecipazione per modo di conoscenza, il Nostro aggiunge: non si può escludere *a priori* — sarebbe arbitrario e quindi eminentemente antifilosofico — che la filosofia abbia a concludere che la più perfetta partecipazione all'Assoluto non si raggiunge per via di conoscenza filosofica, ma in altro modo. Che sarebbe allora della filosofia? Sarebbe forse eliminata dichiarata inutile? No davvero, poichè il riconoscimento della sua insufficienza sarebbe sempre una conclusione filosofica, perchè la stessa limitazione della filosofia non avrebbe diritto di esserci se non come autolimitazione. La filosofia resterebbe quindi assolutamente necessaria, ma come un momento preparatorio, introduttivo (1). È questo, come ha ben visto M. Scheler, il vero significato del *philosophia ancilla theologiae*, espressione tanto spesso strapazzata e male interpretata.

Si è detto però che questa via è soltanto accennata dal Nostro, non è quella del *sistema di conformità*. Secondo tale sistema filosofia e religione sono due strade parallele: la filosofia procede razionalmente, la religione, anche la religione naturale si svolge in forza di una « rivelazione », fin dall'inizio; cioè la « rivelazione » non viene a colmare un vuoto lasciato dalla filosofia, l'accettazione della rivelazione, che è la fede, non è giustificata dalla ragione, come era stato accennato prima.

Bisogna tener presente però che qui « rivelazione » (*Offenbarung*) non ha il significato di rivelazione soprannaturale, ma è lo « specifico modo di essere presente allo spirito di ogni specie di dati di intuizione e di *Erlebnis* di un oggetto che ha l'essenza del divino o del santo, e questo modo è l'esser partecipato (*Mitgeteiltsein*) immediatamente o mediatamente » (2).

La religione ha dunque un proprio oggetto intenzionale, il Santo, e un proprio modo di entrare in contatto con esso.

Il santo è un valore specificamente diverso dagli altri, non solo da quelli sensibili (piacevole - spiacevole) e vitali (nobile - volgare) ma anche dei valori

(1) Pagg. 74-77.
(2) Pag. 350.

spirituali (bello, giusto, vero), costituisce una categoria a sè, ed è l'attributo caratteristico della divinità, è il nocciolo intorno al quale si cristallizzano poi le altre determinazioni del divino (1). Chiedere una definizione del santo sarebbe come chiedere una definizione del color rosso o di un determinato tono; esso è un dato originario e come tale non definibile. Santo non è dunque un concetto che troviamo realizzato in certi atti umani e che poi attribuiamo a Dio, ma è originariamente il concetto del divino, che noi possiamo secondariamente attribuire ad atti umani in quanto sono orientati verso il divino. Non si è detto sopra che non si può capire l'uomo in ciò che lo costituisce tale senza concepirlo come l'essere che cerca Dio? Tutto quello che si può fare per chiarire il concetto di santo è di distinguerlo da tutto ciò che non è tale per dirigere l'occhio della mente verso quel contenuto specifico che può essere solo intuito. Di qui il valore della teologia negativa che deve stare alla base di ogni teologia positiva. Ma per capire il valore della teologia negativa (che è la prima applicazione della fenomenologia religiosa) bisogna tener presente che all'aspetto concettualmente, razionalmente negativo delle sue nozioni, è connesso un aspetto non-concettuale positivo, un aspetto intuito e sentito. Altrimenti, come pura teoria razionale la teologia negativa condurrebbe al nichilismo religioso (2). In questo sta anche l'anima di verità dell'ontologismo; nell'affermazione che noi abbiamo una intuizione del divino, come abbiamo l'intuizione dei suoni e dei colori, e non costruiamo l'idea di Dio in base ad altre nozioni. Ma solo fin qui ha ragione l'ontologismo: ha torto invece quando afferma che l'intuizione del divino è intuizione di Dio realmente esistente (3).

L'esistenza di Dio è quella che è propriamente oggetto di rivelazione, poichè l'oggetto della religione, anche della religione naturale deve non esser trovato col ragionamento, ma esser ricevuto per partecipazione; Scheler ripete spesso che la caratteristica della conoscenza religiosa di Dio è quella di essere una conoscenza in Dio, per Dio (*in lumine Dei, durch Gott*). Resta da determinare di che specie è quell'efficacia, quel lume divino che genera la conoscenza religiosa, poichè non si tratta sempre di una intuizione di Dio in sè stesso, di una unione immediata della persona umana con Dio: questa è la caratteristica della rivelazione positiva. La rivelazione naturale, necessaria perchè vi sia un qualsiasi atto religioso, è invece generale, aperta a tutti e non solo a determinate persone, e mediata. È una rivelazione fatta attraverso la natura e l'anima stessa dell'uomo (4). Ma allora, ci si chiede, in che cosa differisce questa rivelazione naturale di Dio dalla conoscenza di Lui *per ea quae facta sunt*? La conoscenza naturale di Dio di cui parla S. Paolo nel famoso passo dell'Epistola ai Romani (I, 20), è precisamente quella che io chiamo conoscenza per rivelazione, risponde il Nostro. Quello che io nego è che un tale modo di conoscenza si identifichi col modo filosofico, con le prove

(1) *Formalismus*, pag. 304.
(2) Pagg. 394-395.
(3) *Formalismus*, pagg. 303-304.
(4) Pag. 536.

tradizionali dell'esistenza di Dio. La visione di Dio *per ea quae facta sunt* prescinde da ogni religione positiva, ma è sempre conoscenza religiosa, radicalmente diversa da ogni procedimento filosofico (1).

Innanzi tutto è diverso il movente: la metafisica infatti nasce, come si disse, dallo stupore di fronte all'essere, come ricerca di una spiegazione dell'essere stesso, mentre la religione nasce come ricerca di salvezza della persona umana mediante una comunione di vita con Dio. Ma badiamo bene che il termine salvezza (*Heil*) ha in M. Scheler un significato che non ha nulla a che vedere con l'eudemonismo o l'utilitarismo. La salvezza si riferisce al valore essenziale della persona, è il raggiungimento del suo fine come persona. Un fine che non le è determinato da un astratto dover essere, ma dalla sua stessa concreta essenza, è un dover essere che si deduce dall'essere, non dall'essere come fatto, ma dall'essere come forma, essenza. In termini religiosi l'essenza della persona è l'idea che Dio ha di lei, il suo fine è l'idea di lei come valore, come oggetto di amore divino (2).

Si capisce quindi come la salvezza della persona si identifichi con la santità e come Dio salvatore del valore della persona (*Heilstiftende*) si identifichi col Santo (*Heilige*).

Diversi sono come si vide gli oggetti intenzionali: della religione il Santo, della filosofia l'Essere assoluto. La diversità di oggetti intenzionali non esclude l'identità di oggetto materiale; anzi è « evidente a priori » che dall'Essere assoluto dipende il fine di tutte le cose, quindi anche la santificazione dell'uomo e, d'altra parte, che il principio della salvezza deve essere l'assolutamente reale. Tuttavia gli attributi Santo e Salvatore non si possono analiticamente dedurre dalla nozione di Essere assoluto, nè questa da quelli (3).

Come può allora essere evidente che materialmente gli oggetti della religione e della filosofia coincidano?

Scheler risponde che questo è un assioma sintetico, ma fondato sulla realtà (*ein ontisches syntetisches Axiom*) (4), giustificato dall'unità dello spirito umano.

Ma a rigore l'unità dello spirito umano potrebbe stare anche senza l'unità degli oggetti religioso e filosofico, la realtà fondamentale potrebbe essere forza e spirito insieme (*Drang und Geist*), ma non ancora Dio, e potrebbe solo nell'uomo, che è la sua più alta manifestazione, far sentire una esigenza di divino — come affermerà il Nostro nell'ultimo periodo (5).

Altrove l'assioma sintetico dell'identità materiale fra Dio e il fondo dell'essere sembra giustificarsi invece per un atto d'amore, un amore per il divino che precede lo stesso atto di fede (6). Base quanto mai fragile questa e dalla quale poteva con ogni diritto esser tratta la conseguenza che Dio

(1) Pag. 567.
(2) *Formalismus*, pagg. 508-511.
(3) Pag. 336.
(4) Pag. 389.
(5) *Stellung*, pag. 111.
(6) Pag. 391.

si realizza dunque soltanto nel mio volere il bene e che se il mio amore per il bene e la perfezione non è capace di costituire il divino, ma ha bisogno di sperare e credere che il divino ci sia già, esso rivela una mia debolezza, un mio bisogno di protezione e di trovar già fatto quello che vorrei, ma non so creare io (1).

Ma anche quando gli attributi di Dio presenti alla coscienza religiosa si possono dimostrare per via filosofica il procedimento è diverso. In filosofia stabiliamo relazioni concettuali fra Dio e il mondo, p. es. di principio a conseguenza, di causa a effetto, nella conoscenza religiosa invece cogliamo delle relazioni simboliche ed intuitive. Le cose diventano *segni, indizii* della presenza di Dio, ne portano la *traccia,* lo *annunciano* (2). In esse ci è manifesta intuitivamente l'azione divina che le fa essere (*die anschauliche Tätigkeit des « Wirkens »*), come — secondo M. Scheler — in un'opera di arte ci è immediatamente manifesta l'attività di un artista, senza ragionamenti basati sul principio di causa, o in qualsiasi oggetto artificiale l'attività di un uomo. Non è conclusione di un ragionamento, ma è un dato immediato che una tavola sia opera dell'uomo (3). Così per la coscienza religiosa è un dato immediato il carattere di « creaturalità » inerente alle cose.

E poi la metafisica con le sue prove tradizionali dell'esistenza di Dio e le sue considerazioni sugli attributi divini può dare solo delle conclusioni probabili (si disse sopra lo strano perchè) mentre la religione ha bisogno di certezze.

Infine, dato e non concesso che la conoscenza metafisica e quella della religione naturale coincidessero, la religione, anche la religione naturale, va sempre molto oltre la metafisica perchè il Dio della religione è persona, mentre la filosofia non può assolutamente dimostrare la personalità di Dio. La persona infatti può esser conosciuta solo se si manifesta liberamente, non può mai esser conosciuta come un oggetto; bisogna rivivere gli atti di una persona per conoscerla, e se lei stessa non ci si manifesta, non ci apre quel centro da cui partono i suoi atti, noi non potremo mai ricostruirli dal di fuori. Come conosceremmo noi una persona se essa non ci parlasse in qualche modo? (4).

E ancora di un uomo possiamo sapere che è persona, anche se non ci parla, perchè in lui la personalità è legata ad una natura corporea. Percependo questa come oggetto noi intuiamo insieme (*mitschauen*) l'esistenza (non la natura) della sua personalità. Ma quando, come nel caso di Dio, abbiamo a che fare con una persona incorporea, non c'è altro mezzo di conoscerla se non quello di accettare la sua libera rivelazione (5).

Le obiezioni che si possono muovere contro l'asserita originarietà della conoscenza religiosa e la sua indipendenza dalla filosofia sono fondate su pregiudizî. Uno di questi è la convinzione che dato immediato sia solo il dato

(1) Cfr.: *Mensch und Geschichte,* in: *Weltansch,* pagg. 43-46.
(2) Pag. 568.
(3) Pagg. 385 e 571.
(4) *Formalismus,* pagg. 401 ss.; *Vom Ew. in Menschen,* pagg. 75, 681 ss.; *Stellung,* pagg. 58-59.
(5) Pag. 683.

sensibile e tutto il resto sia derivato da esso. Ma la fenomenologia, risponde Max Scheler, ha dimostrato che esistono dati immediati non sensibili: fra questi egli cita il rapporto, l'ordine, la sostanzialità, l'azione causale (*Wirken*), la materialità, il numero, ecc. (1). Ci può quindi essere anche un dato immediato religioso. Un altro pregiudizio è la convinzione che non si possa affermare l'indipendenza della religione dalla filosofia senza cadere nel soggettivismo, senza fare cioè della religione un fenomeno soggettivo, che non ha un corrispondente nella realtà. Veramente la storia giustifica in parte questo pregiudizio poichè molti pensatori che hanno affermato l'indipendenza della religione dalla filosofia hanno ridotto la religione a un fatto soggettivo: Max Scheler ricorda specialmente e discute a lungo la teoria di Schleiermacher.

Ma la posizione di Max Scheler si oppone nettamente al soggettivismo religioso, poichè caratterizza la religione in base al suo oggetto, che è Dio intuito primariamente come Santo. Il Nostro dichiara di riconnettersi alla Patristica greca ed alla tradizione agostiniana rappresentata nei tempi moderni da Thomassinus e poi dal Gratry e dal Newman. È quindi assurdo chiedersi se la religione consista nel sentimento o in quale altra facoltà dell'anima; la religione è caratterizzata da un oggetto e dall'oggetto traggono il loro carattere religioso tutti i nostri modi di metterci in rapporto con esso: siano essi conoscenza, sentimento, volontà. E come non si può fondare filosoficamente la religione, poichè la religione vive per forza propria e non per le grazie della metafisica (2), così non si può neppure fare della psicologia religiosa, almeno della psicologia esplicativa (*erklärende*) poichè la psicologia religiosa suppone che la religione consista in un fatto soggettivo e non dipenda da un oggetto. Non ci si domanda infatti la spiegazione psicologica di un atto determinato dall'oggetto, poichè la spiegazione di tale atto sta appunto nel suo oggetto, ma si spiegano invece psicologicamente quegli atti che non trovano la loro giustificazione nell'oggetto. Se un uomo dice che due più due è uguale a quattro non si cerca la spiegazione psicologica di questa affermazione, la si cerca invece se uno dice che due più due è uguale a cinque. Spiegare psicologicamente (*erklären*) è l'opposto di capire (*verstehen*) e rivivere (*miterleben*) uno stato d'animo; la psicologia religiosa presuppone dunque — più o meno coscientemente — che la religione sia errore ed inganno (3).

Si può invece e si deve svolgere la fenomenologia della religione la quale non è una giustificazione filosofica della religione, nel senso dell'antica teologia naturale, ma è invece una ricerca delle essenze e dei rapporti essenziali che si realizzano negli oggetti di una religione positiva, vuol scoprire la logica immanente della ragione religiosa, non già imporre dal di fuori delle leggi alla religione (4). In questo spirito la fenomenologia della religione ne studia l'oggetto, ossia il divino, il modo in cui esso si manifesta e l'atto religioso.

Non è possibile esporre qui la fenomenologia della religione di Max

(1) Pag. 541.
(2) Pag. 337.
(3) Pag. 370.
(4) Pag. 375.

Scheler: si è già detto qualche cosa sul concetto di rivelazione e sulle caratteristiche dell'atto religioso. Un breve cenno sul divino.

Gli attributi divini fondamentali presenti in ogni religione sono: Ens a se, Infinito, Causa prima efficiente (*Allwirksam*), Santo. Vedemmo sopra come la conoscenza religiosa arrivi a questi attributi indipendentemente da ogni ragionamento fondato sul principio di causa. Così è anche per gli altri attributi divini: Spirito, Ragione, Volontà, Amore, ecc., che non sono costitutivi della nozione di Dio, ma giovano solo a meglio determinarla. Se un ragionamento c'è, esso è un ragionamento basato sull'analogia; con questi attributi infatti rispondiamo alla domanda: come deve essere Dio per rivelarsi nel mondo, per essere simboleggiato dal mondo?

Fra gli attributi determinativi e analogici il più importante è la spiritualità. La spiritualità determina poi meglio il concetto di efficacia divina nel mondo che diventa concetto di creazione libera.

Non si possono qui seguire le considerazioni dalle quali M. Scheler è condotto a questi risultati: certo si è — qualunque sia il loro valore — che esse sono considerazioni schiettamente filosofiche. Tanto è vero che ad ogni passo il Nostro si riprende e ci dice: badate però che la conoscenza religiosa non svolge gli argomenti che vi espongo io; arriva a questi risultati, le sue vie sono conformi a questi nessi logici, ma non si identificano con essi. Ora che cosa vuol dire conformarsi a delle esigenze logiche senza però esser condotto da queste? Come si fa a sapere che le due vie, filosofica e religiosa, sono parallele se non c'è un punto di vista che le domini tutte e due e possa farci vedere il loro parallelismo? Finchè io procedo chiuso in una via non posso saper nulla della direzione dell'altra. Anzichè di una parallela — fino ad un certo punto — alla religione, la filosofia non sarebbe piuttosto una riflessione e un controllo sul contenuto della religione, fin che si tratti di religione naturale, e una spinta ad imboccare un'altra strada — se storicamente un'altra strada mi è data — quando si tratti di religione rivelata?

Se noi intuiamo l'azione di Dio nel mondo come intuiamo l'azione di un uomo nel vedere una tavola (l'esempio è di M. Scheler) bisogna ben riconoscere che questa non è niente affatto intuizione, ma ragionamento abbreviato e ormai divenuto naturale. Alla posizione tradizionale che vede nelle « intuizioni » religiose (siamo nella religione naturale) gli stessi ragionamenti della filosofia, impliciti, abbreviati, non ancora controllati criticamente, Max Scheler obietta che, anzi, da una intuizione e da un atteggiamento religioso fondamentale prendono se mai valore le prove tradizionali dell'esistenza di Dio. Chè, ridotte a puro contenuto filosofico esse non hanno nessuna efficacia. Ma quando egli viene a determinare in che cosa consista quell'atteggiamento religioso implicito, mette innanzi dei caratteri che lo distinguono dall'atteggiamento scientifico (delle scienze particolari), e cioè disinteresse, considerazione delle cose come enti, distinzione dell'aspetto essenziale da quello esistenziale, non dalla considerazione filosofica, e parla di quelle condizioni morali che ha detto necessarie anche per la filosofia.

Infine le considerazioni di Max Scheler sulla inconoscibilità della persona — se non per rivelazione — valgono per la conoscenza dell'essenza della persona, della sua vita interiore, ma non per la conoscenza che Dio deve essere personale. In una nota del resto il Nostro si lascia sfuggire che la speculazione razionale può dimostrare che il *Summum bonum* deve essere personale, se esiste (1). Ora l'esistenza del *Summum bonum* è una verità accessibile alla ragione, dunque tale sarà anche la sua personalità. E poi se l'argomento scheleriano valesse, esso proverebbe troppo perchè esigerebbe per la conoscenza della personalità una rivelazione positiva, non quella rivelazione naturale, mediata, *per ea quae facta sunt.*

Se non sembra accettabile il parallelismo affermato da Max Scheler tra ginali svolgimenti di posizioni tradizionali (specie per quel che riguarda la filosofia e religione, bisogna però riconoscere che la fenomenologia della religione svolta nel periodo teistico contiene elementi preziosi. Oltre a certi oriconoscenza degli attributi di Dio) non bisogna dimenticare — anche se qui non è stato possibile svolgerle — le ottime osservazioni sulla necessità di una preparazione morale alla conoscenza religiosa e sulla ineliminabilità della religione dall'animo umano. Ognuno ha il suo dio ed è con lui in rapporti religiosi, solo che molti hanno al posto del vero Dio un idolo. Perciò per convertire il mondo bisognerà non tanto dimostrargli che Dio esiste quanto insegnargli a mettere il vero Dio al posto dei suoi idoli.

Infine ci sembra abbiano pieno valore certe considerazioni sull'atto religioso che nel suo orientamento verso un oggetto assolutamente trascendente ogni realtà ed ogni bene mondano non può essere veramente spiegato se non si ammette l'esistenza di Dio (2).

Nello svolgere questo pensiero Max Scheler ondeggia fra diverse vie, ma una se ne può seguire che si riconnette alla grande tradizione agostiniana, intesa nel senso più ampio e cioè non come contrapposta al tomismo ma piuttosto continuata dal tomismo stesso. L'orientamento dello spirito umano verso il divino e cioè non solo il fatto che il mio spirito imperfetto e finito abbia in sè l'idea dell'infinito, come osserva Cartesio nella terza Meditazione, ma anche la tendenza verso l'infinito rappresentato da tale idea, quella che faceva dire a S. Agostino « inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » ed allo stesso Cartesio « ...je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de plus grand et de meilleur que je ne suis... » (*III Medit.*) è un fatto in cui possiamo cogliere con una evidenza particolare quel divenire che è segno di imperfezione e di insufficienza.

Non si tratta infatti, come bene osserva Max Scheler, di costruire una *Bedürfnistheologie*, di ipostatizzare per nostra consolazione gli oggetti di no-

(1) Pag. 682.
(2) Pagg. 547-551.

stri pii desiderî o esigenze, ma di trovare un dato in cui si manifestino più efficacemente quei caratteri di dipendenza che debbono farci risalire a Dio. Il divenire si coglie dovunque: nel moto degli astri o nella nostra vita interiore; ma troppe discussioni e teorie scientifiche si sono intromesse fra noi e gli astri o le cose esterne in genere perchè il loro mutarsi possa colpire la nostra attenzione con la freschezza di un dato immediato. Se, come dice S. Agostino, « coelum et terra clamant quod facta sunt: mutantur enim, atque variantur » (*Conf.*, XI, 4) il grido è più facilmente percettibile dentro di noi e lo stesso S. Agostino nel suo itinerario verso Dio rientrò sempre in se stesso prima di salire a Lui.

In questo senso — che, diciamolo subito, — non è l'unico possibile — ci sembra abbia pieno valore l'affermazione di Max Scheler, secondo la quale l'esistenza di atti religiosi non può essere spiegata se non dall'esistenza di Dio.

13 ottobre 45

PUBBLICAZIONI DELL' UNIVERSITÀ

CATTOLICA DEL SACRO CUORE

I.

PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Serie prima: SCIENZE FILOSOFICHE

Vol. I. - Fasc. 1. — FRANCESCO OLGIATI, *L'anima di S. Tomaso.* Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica. Vol. in-8 di pagine 149. (Esaurito).

Fasc. 2. - MARIANO CORDOVANI, *Rivelazione e filosofia.* Vol. in-8 di pagine 128. (Esaurito).

Fasc. 3. - GIUSEPPE ZAMBONI, *La gnoseologia dell'atto.* Vol. in-8 di pagine 160 ..... L. 8

Fasc. 4. - *Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia.* Serie prima. Vol. in-8 di pag. 332 con due tavole fuori testo e numerosi disegni ..... L. 25

Il volume contiene:

1. GEMELLI AGOSTINO, *L'insegnamento della psicologia nell' Università Cattolica del S. Cuore.*
2. PASTORI GIUSEPPINA, *Sull'anatomia macro-microscopica nella « epiphysis cerebri » nei mammiferi e nell'uomo.*
3. GATTI ALESSANDRO, *Nuove ricerche sopra l'apprezzamento del centro nelle figure piane geometriche.*
4. GALLI ARCANGELO, *Ricerche sui rapporti esistenti tra la complessità dei fenomeni associati e la forza delle associazioni.*
5. BERETTA M., *I testi di associazioni preferite come mezzo diagnostico di insufficienza mentale nei fanciulli anormali.*
6. GALLI ARCANGELO, *Ricerche sperimentali sull'influenza del punto di fissazione sul fenomeno stroboscopico.*
7. CANESI A., *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera.*
8. GATTI ALESSANDRO, *Contributo allo studio dell'illusione di Poggendorff.*

Fasc. 5. - AMATO MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia.* Vol. in-8 di pagine 248 ..... L. 12

Vol. II. - *San Tomaso d'Aquino.* Pubblicazione commemorativa del VI Centenario della canonizzazione, con scritti di:

M. GRABMANN - A. GEMELLI - D. LANNA - A. BERNAREGGI - G. BUSNELLI - E. CHIOCCHETTI - M. CORDOVANI - M. DE MUNNYNCK - A. MASNOVO - F. OLGIATI - P. ROSSI - P. ROTTA - R. M. SCHULTES - G. SESTILI, preceduti dalla Enciclica di S. S. Pio XI e pubblicati a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di pagine 320, con una tavola fuori testo. (Esaurito).

Vol. III. - MARIANO CORDOVANI, *L'attualità di S. Tomaso d'Aquino.* Vol. in-8 di pag. 126. (Esaurito).

Vol. IV. - FRANCESCO OLGIATI, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.* Saggio filosofico. Vol. in-8 di pag. 852. (Esaurito).

Vol. V. - GIUSEPPE ZAMBONI, *Introduzione al corso di gnoseologia pura.* Vol. in-8 di pag. VIII-134. (Esaurito).

Vol. VI. - AGOSTINO GEMELLI, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tomaso d'Aquino.* (Esaurito).

Vol. VII. - *Immanuel Kant.* Volume commemorativo del II centenario della nascita, a cura del P. AGOSTINO GEMELLI. O. F. M., Vol. in-8 di pag. 328 con una tavola fuori testo. (Esaurito).

Vol. VIII. - AGOSTINO GEMELLI, *Il mio contributo alla filosofia neo-scolastica.* (II edizione). Vol. in-8 di pag. 102 ..... L. 5

Vol. IX. - FRANCESCO OLGIATI, *L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significato storico.* Vol. in-8 di pag. 221. (Esaurito).

Vol. X. - *Gian Battista Vico.* Volume commemorativo del II centenario della pubblicazione della « Scienza nuova », a cura del P. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Vol. in-8 di pag. 212 ..... L. 12

Vol. XI. - *Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia.* Serie seconda. Vol. in-8 di pag. 264 ..... L. 20

Il volume contiene:

1. PASTORI GIUSEPPINA, *Contributo all'anatomia patologica dell'« epiphysis cerebri » (corpo pineale).*
2. GALLI ARCANGELO, *Di alcune illusioni ottiche per associazione nei bambini e nei deficienti.*
3. GATTI ALESSANDRO, *La percezione dei rapporti spaziali nei complessi visivi. Contributo allo studio delle modalità della percezione dei complessi rappresentativi. I.ª comunicazione.*
4. ZAMA ALBERTO, *La percezione dei complessi visivi ottenuti per fusione binoculare delle parti che li costituiscono.*
5. GATTI A. e VACINO G. M., *L'immagine consecutiva nei bambini.*
6. MICHOTTE A. e GALLI A., *Ricerche sulla sintesi sensoriale nel campo della sensibilità cinestesica.*

Vol. XII. - PAOLO ROTTA, *Il Cardinale Nicolò di Cusa nella vita e nel pensiero.* Vol. in-8 di pag. XVI-448 e una tavola fuori testo L. 20

Vol. XIII. - MARIO CASOTTI, *La pedagogia di Raffaello Lambruschini.* Vol. in-8 di pagine 300 ..... L. 15

Vol. XIV - FRANCESCO OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz.* Vol. in-8 di pag. 256 ..... L. 15

Vol. XV. - MARIO CASOTTI, *Il « Moralismo » di G. G. Rousseau.* Volume in-8 di pagine 96 ..... L. 5

Vol. XVI. - AMATO MASNOVO. *Da G. D'Auvergne a San Tomaso d'Aquino.* Vol. I: *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio.* Vol. in-8 di di pag. VIII-324 ..... L. 20

Vol. XVII. - AMATO MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia.* Volume in-8 di pag. 60 ..... L. 5

Vol. XVIII. - MARIO CASOTTI, *Maestro e scolaro*. Saggio di filosofia dell'educazione. Vol. in-8 di pag. 330 ..... L. 15

Vol. XIX. - MARINO GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*. Vol. in-8 di pag. 92 ..... L. 10

S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte. Supplemento speciale al vol. XXIII della « *Rivista di filosofia neo-scolastica* ». Vol. in-8 di pag. 510 con due tavole. L. 50

Il volume contiene:

Sanctissimi Domini Nostri Pii, divina Providentia Papae XI Litterae Encicliae: « *Ad salutem humani generis* ». — Fr. A. GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore, *L'agostinianesimo eterno*. — Mons. A. MASNOVO, professore di ruolo di Storia della filosofia medioevale, *L'ascesa verso Dio in S. Agostino*. — P. ROSSI, professore incaricato di Cosmologia, *Le evoluzioni cicliche del mondo secondo S. Agostino*. — M. CASOTTI, professore incaricato di Pedagogia, *Il « De Magistro » di Sant'Agostino e il metodo intuitivo*. — R. AMERIO, dottore in Filosofia, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e in Tommaso Campanella*. — P. S. VISMARA, O. S. B., lettore di Storia moderna, *La storia in S. Agostino e in G. B. Vico*. — Sac. F. PELLUZZA, dottore in Filosofia, *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*. — Fr. A. GALLI, O. F. M., libero docente, aiuto di Psicologia, *Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino*. — UMBERTO A. PADOVANI, professore incaricato di Storia delle religioni, *La Città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia*. — P. A. ODDONE, S. J., professore di Esposizione della dottrina e della morale cattolica, *La dottrina di S. Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo*. — Mons. F. OLGIATI, professore di ruolo di Storia della filosofia moderna, *L'antiagostinismo di Giansenio*. — M. ROBERTI, professore di ruolo di Storia del diritto, *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica, tratto dall'esame delle fonti agostiniane*. — E. ALBERTARIO, professore di ruolo di Diritto romano, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant'Agostino*. — GIOVANNI SORANZO, professore di ruolo di Storia medioevale e moderna, *La visione che Sant'Agostino ebbe del suo tempo*. — ARISTIDE CALDERINI, professore di ruolo d'Antichità greco-romane, *Riflessi di storia antica nel « De Civitate Dei »*. — C. CALCATERRA, professore di ruolo di Lingua e Letteratura italiana, *S. Agostino nelle opere di Dante e Petrarca*. — G. NICODEMI, professore incaricato di Storia dell'arte, sovraintendente capo ai civici istituti di storia ed arte del Comune di Milano, *S. Agostino e l'arte*. — Mons. G. GALBIATI, professore incaricato di Lingua e Letteratura araba, prefetto della Biblioteca Ambrosiana, *Il Codice Ambrosiano C. 155 Inf. e la versione trecentista del « De Civitate Dei »*.

Hegel. Nel centenario della sua morte. Supplemento speciale al volume XXIII della « *Rivista di filosofia neo-scolastica* ». Vol. in-8 di pag. 412 con un ritratto ..... L. 25

Il volume contiene scritti di FR. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. — CARLO MAZZANTINI, libero docente di Filosofia. — A. FOREST, docteur és lettres, chargé de conférences à l'Université de Poitiers. — P. ERIC PRZYWARA, S. J. — LESLIE J. WALKER, S. J., M. A., lecturer in Philosophy in the University of Oxford. — JAMES H. RYAN, Rector of the Catholic University of America, Washington D. C. — LEONIDA GANCIKOFF, dottore in Filosofia. — JOSEPH ENGERT, ö. o. Hochschulprofessor für Philosophie, Regensburg. — GUIDO GONELLA, dottore in Filosofia. — VINCENZO LA VIA, libero docente di Filosofia.

Spinoza. Nel terzo centenario della sua nascita. Supplemento speciale al volume XXV della « *Rivista di filosofia neo-scolastica* ». Vol. in-8 di pag. 210, con un ritratto ..... L. 12

Il volume contiene scritti di AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Introduzione*. — S. VANNI-ROVIGHI, *La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica*. — PAOLO ROTTA, *Il Cusano e lo Spinoza*. — Mons. MARIANO CAMPO, *Spinoza e Kant*. — LEONIDA GANCIKOFF, *Aporie del panlogismo (Spinoza e Hegel)*. — UMBERTO A. PADOVANI, *Schopenhauer, Spinoza e il panteismo*. — PAOLO ROSSI, *La fisica spinoziana e la fisica moderna*. — CARLO MAZZANTINI, *Spinoza e l'idealismo contemporaneo*. — GUIDO GONELLA, *Il diritto come potenza secondo Spinoza*. — SILVIO VISMARA, O. S. B., *La nullificazione della storia nella filosofia dello Spinoza*. — A. BESTETTI, *La vita di Spinoza come espressione del suo pensiero*.

Vol. XX. - FRANCESCO OLGIATI, *Cartesio*. Vol. in-8 di pag. XII-344 L. 20

Vol. XXI. - UMBERTO A. PADOVANI, *Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere*. Vol. in-8 di pag. X-230 ..... L. 15

Vol. XXII. - AMATO MASNOVO, *Da Guglielmo D'Auvergne a San Tomaso d'Aquino*. Vol. II: *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne*. Vol. in-8 di pag. VIII-205 ..... L. 15

Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana. Pubblicazione a cura della Università Cattolica del Sacro Cuore nel venticinquesimo della fondazione della « *Rivista di filosofia neo-scolastica* » (1909-1934). Vol. in-8 di pag. VI-260 ..... L. 15

Il volume contiene i seguenti scritti: Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Compiti e missione della Neoscolastica italiana dopo venticinque anni di lavoro*. — Mons. AMATO MASNOVO, *Filosofia cristiana*. — S. VANNI-ROVIGHI, *Tesi fondamentali della Scolastica e loro vitalità*. — Mons. FRANCESCO OLGIATI, *Il problema della conoscenza nella Neoscolastica italiana*. — PAOLO ROTTA, *Il Tomismo e la filosofia antica*. — UMBERTO A. PADOVANI, *La posizione della Neoscolastica di fronte alla storia della filosofia moderna*. — A. BESTETTI, *Il concetto di storia nella filosofia scolastica*. — GIORGIO LA PIRA, *Il diritto naturale nella concezione di S. Tomaso d'Aquino*. — PAOLO ROSSI, *Scienza e filosofia nella Neoscolastica*. — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Il punto di vista della Neoscolastica di fronte alla moderna psicologia*. — MARIO CASOTTI, *La Neoscolastica e la pedagogia*.

Vol. XXIII. - UMBERTO A. PADOVANI, *Saggio di una filosofia sulla Religione*. (In corso di stampa).

Il Cardinale Tomaso De Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. Supplemento speciale vol. XXVI della « *Rivista di filosofia neo-scolastica* ». Pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di pag. XII-192, con una tavola ..... L. 15

Il volume contiene scritti di: AMATO MASNOVO, *Presentazione*. — ANDREA ODDONE, S. J., *La dottrina dell'analogia nell'opuscolo « De nominum analogia » del Card. Gaetano*. — CARLO MAZZANTINI, *A proposito della critica del Gaetano alla « Distinctio formalis » di Scoto nel « Commentaruim » al « De ente et essentia »*. — E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano*. — A. M. PIROTTA, O. P., *Escatelogiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta juxta Cajetani doctrinam*. — M. DAFFARA, O. P., *Tomaso De Vio Gaetano interprete e commentatore della morale di S. Tomaso*. — S. M. ZARB, O. P., *La dottrina del Gaetano intorno al canone biblico*. — REGINALDO FEI, O. P., *Fr. Tomaso Gaetano (1468-1534) « l'uomo delle singolari opinioni »*. — NARCISO PRANDONI, *La figura del Card. Gaetano e la sua attività scientifica*. - TOMASO BOZZA, *Saggio bibliografico*.

Relazioni e comunicazioni presentate al X Congresso Nazionale di Filosofia (Salsomaggiore, settembre 1935) dai Collaboratori della « Rivista di Filosofia Neoscolastica ». Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di pag. VIII-110 ..... L. 10

AVVERTENZA. — G. BONTADINI, *Idealismo e realismo*. — M. CASOTTI, *Realismo e criticismo*. — M. GENTILE, *Le posizioni del problema dell'essere nella metafisica di Aristotele*. — G. CERIANI, *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso*. — C. MAZZANTINI, *Il significato della « realtà » nella filosofia di Martino Heidegger*. — M. CAMPO, *Dinamismo e realismo in Leibniz*. — F. OLGIATI, *La filosofia bergsoniana ed il realismo*. — L. PELLOUX, *L'opera di Maine di Biran e il fenomenismo*. — Fr. A. GEMELLI, O. F. M., *I risultati delle recenti ricerche sull'analisi del linguaggio in relazione alle dottrine realiste ed alle dottrine idealiste sulla natura e sulla funzione del linguaggio*. — M. E. DAL VERME, *Osservazioni sul concetto di esistenza in Hume*. — U. A. PADOVANI, *Sul concetto di obbiettività nella storia*. — R. AMERIO, *Il sistema della scienza e la economicità delle matematiche nella filosofia del Campanella*. — S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*.

Serie seconda: SCIENZE GIURIDICHE

Vol. I. - Fasc. 1. — *Sulla riforma del codice penale italiano*. A proposito del progetto Ferri. Parere della Facoltà di scienze sociali dell'Università del Sacro Cuore. (Esaurito).

Fasc. 2. - EMILIO ALBERTARIO, « *Animus furandi* ». Vol. in-8 di pag. 37. (Esaurito).

Fasc. 3. - GIULIO BATTAGLINI, *Introduzione allo studio del diritto penale*. Vol. in-8 di pag. 114. (Esaurito)

Fasc. 4 - LUIGI RAGGI, *Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare*. Vol. in-8 di pag. 20 ..... L. 2

Vol. II. - G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato*. Vol. in-8 di pag. XII-472. (Esaurito).

Vol. III. - EMILIO ALBERTARIO, « *Delictum et crimen* » *nel diritto romano classico e nella legislazione giustinianea*. Vol. in-8 di pag. 80 L. 5

Vol. IV. - GIOVANNI CARRARA, *Il boicottaggio*. Vol. in-8 di pag. 224. (Esaurito).

Vol. V. - EMILIO ALBERTARIO, *L'« arbitrium boni viri » del debitore nella determinazione della prestazione*. Vol. in-8 di pag. 32 .... L. 3

Vol. VI. - GIULIO BATTAGLINI, *Le distinzioni dei reati in rapporto al momento consumativo*. Vol. in-8 di pag. 36 ..... L. 4

Vol. VII. - Fasc. 1. - EMILIO ALBERTARIO, *A proposito di « Interpolationenjagd». Risposta ad una critica di Otto Lenel*. Vol. in-8 di pagine 24 ..... L. 3

Fasc. 2. - EMILIO ALBERTARIO, *Sul diritto agli alimenti* (Note di diritto romano). Vol. in-8 di pag. 48 ..... L. 4

Vol. VIII. - GIAN BATTISTA CASTIONI. *Sorte del matrimonio in caso di morte presunta. A proposito della riforma dell'istituto dell'assenza.* Vol. in-8 di pag. 80 ..... L. 5

Vol. IX. - FEDERICO MARCONCINI, *L'economia del lavoro.* Vol. in-8 di pag. 674 ..... L. 45

Vol. X. - GIUSEPPE MENOTTI DI FRANCESCO, *L'ammissione nella classificazione degli atti amministrativi.* Vol. in-8 di pag. 97 ..... L. 7

Vol. XI. - MARCO T. ZANZUCCHI, *Le successioni legittime.* Vol. in-8 di pag. VIII-228 ..... L. 15

Vol. XII. - GIACOMO DELITALA, *Il divieto della « reformatio in peius » nel processo penale.* Vol. in-8 di pag. XII-216 ..... L. 12

Vol. XIII. - ANTONIO CICU, *La filiazione.* Vol. in-8 di pag. XIII-216 L. 12

Vol. XIV. - *Studî dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi dalla Facoltà di Giurisprudenza.* Vol. in-8 di pag. 528 ..... L. 30

Il volume contiene:

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore, *Sulla concezione di una Facoltà giuridica cattolica* (A *modo di introduzione*). — Prof. EMILIO ALBERTARIO, *Discorso commemorativo.* — Diritto romano e storia del diritto: EMILIO ALBERTARIO, *L'arbitrium boni viri nell'onerato di un fedecommesso.* — AGEO ARCANGELI, *I contratti agrari nel « De Agricultura » di Catone* (*prolegomeni*). — MELCHIORRE ROBERTI, *Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli.* — ARTURO CARLO JEMOLO, *Scipione de' Ricci.* — Diritto privato: LUDOVICO BARASSI, *Le zone di confine nelle singole branche del diritto.* — ANTONIO CICU, *La nozione di erede nel diritto privato vigente.* — MARIO ROTONDI, *L'autonomia del codice di commercio nei lavori della Commissione reale per la riforma dei codici.* — Diritto pubblico: GIOVANNI VACCHELLI, *Regime giuridico della fluenza e regolazione dei grandi laghi nella valle del Po.* — LUIGI RAGGI, *Sulla « negotiorum gestio » nei confronti della pubblica amministrazione.* — RRANCESCO ROVELLI, *La legge sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro.* — ROMEO VUOLI, *L'ordinamento amministrativo della città di Roma.* — ACHILLE DONATO GIANNINI, *La classificazione delle imposte nel diritto tributario.* — ANTON MARIA BETTANINI, *Note di cerimoniale diplomatico.* — Diritto penale e medicina legale: GIULIO BATTAGLINI, *Sull'azione civile per risarcimento di danni contro l'imputato assolto per totale infermità di mente.* — AGOSTINO GEMELLI, *De conceptus « impotentiae coeundi » definitione sub respectu medicinae pastoralis.* — GIACOMO DELITALA, *Pena relativamente indeterminata e liberazione condizionale.* — ANTONIO CAZZANIGA, *Considerazioni medico-legali in tema di separazione di coniugi.* — Economia e statistica: ANGELO MAURI, *I nuovi sviluppi dell'economia agraria.* — MARCELLO BOLDRINI, *Per la storia della biometria: l'orologio da polso di Giovanni Floyer.*

Vol. XV. - LUIGI RAGGI, *Della legge penale e della sua applicazione.* Vol. in-8 di pag. 130 ..... L. 10

Vol. XVI. - *Osservazioni intorno al « Progetto preliminare di un nuovo*

Codice penale (agosto 1927 - Anno V)». Vol. in-8 di pagine VIII-224 ..... L. 12

Avvertenza. — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Il Progetto preliminare di un nuovo codice penale dal punto di vista della psicologia e della antropologia criminale.* — LUIGI RAGGI, *Della legge penale.* — VINCENZO OMODEI-ZORINI, *Osservazioni sulle pene.* — GIACOMO DELITALA, *Le dottrine generali del reato nel Progetto Rocco.* — FRANCESCO ROVELLI, *Delle misure di sicurezza - Osservazioni generali.* — GIULIO BATTAGLINI, *Alcune riflessioni sulle misure di sicurezza.* — ANTONIO CAZZANIGA, *Rilievi d'ordine medico-legale intorno a talune disposizioni contenute nel Progetto preliminare del Codice penale.* — VINCENZO DEL GIUDICE, *I « Delitti contro i culti » e l'esercizio delle potestà ecclesiastiche.* — GIOVANNI VACCHELLI, *La fedeltà nel mandato ed i reati contro la pubblica economia.*

Vol. XVII. - MELCHIORRE ROBERTI, *Svolgimento storico del diritto privato in Italia.* Vol. in-8 di pag. XVI-400 ..... L. 20

Vol. XVIII. - VINCENZO ARANGIO RUIZ, *Lineamenti del sistema contrattuale nel diritto dei papiri.* Vol. in-8 di pag. 210 ..... L. 10

Vol. XIX. - AMEDEO GIANNINI, *Le convenzioni di diritto internazionale privato.* Vol. in-8 di pag. 208 ..... L. 12

Vol. XX. - EMILIO ALBERTARIO, *La « pollicitatio »*. Vol. in-8 di pag. 90. (Esaurito).

Vol. XXI. - VINCENZO DEL GIUDICE, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano.* Vol. in-8 di pag. 90. (Esaurito).

Vol. XXII. - EMILIO ALBERTARIO, *I problemi possessorî relativi al « servus fugitivus »*. Vol. in-8 di pag. 36. (Esaurito).

Vol. XXIII. - *Osservazioni della Facoltà di Giurisprudenza intorno al « Progetto di un nuovo Codice di procedura penale »*. Vol. in-8 di pagine 40 ..... L. 4

Vol. XXIV. - CARLO CERETI, *La tutela giuridica degli interessi internazionali.* Vol. in-8 di pag. XVI-200 ..... L. 15

Vol. XXV. - ENRICO GROPPALLO, *Contributi alla teoria generale della prescrizione.* Vol. in-8 di pag. 160 ..... L. 10

Vol. XXVI. - VINCENZO ARANGIO RUIZ, *Persone e famiglia nel diritto dei papiri.* Vol. in-8 di pag. 120 ..... L. 6

Vol. XXVII. - AMEDEO GIANNINI, *Le convenzioni internazionali di diritto marittimo.* Vol. in-8 di pag. 496 ..... L. 25

Vol. XXVIII. - SALVATORE SATTA, *Contributo alla dottrina dell'arbitrato.* Vol. in-8 di pag. 200 ..... L. 10

Vol. XXIX. - MARIO PETRONCELLI, *Il principio della non retroattività delle leggi in diritto canonico.* Vol. in-8 di pag. 74 ..... L. 5

Vol. XXX. - AMEDEO GIANNINI, *Il movimento internazionale per l'unificazione del diritto commerciale.* Vol. in-8 di pag. IV-136 ..... L. 8

Vol. XXXI. - GIACOMO MARCORA, *L'azione civile di responsabilità contro gli amministratori di società anonime.* Vol. in-8 di pag. 222 L. 12

Vol. XXXII. - GIUSEPPE BETTIOL, *L'efficacia della consuetudine nel diritto penale.* Vol. in-8 di pag. 80 ..... L. 5

Vol. XXXIII. - *Conferenze per il XIV Centenario delle Pandette* (15-12-530 — 15-12-1930). Vol. in-8 di pag. 373 ..... L. 25

Il volume contiene:

PIETRO DE FRANCISCI, Rettore della R. Università di Roma, ordinario di Storia del diritto romano: *Premesse storiche alla critica del Digesto.* — VINCENZO ARANGIO RUIZ, ordinario di Istituzioni di diritto romano nella R. Università di Napoli: *Precedenti scolastici del Digesto.* — PAUL COLLINET, de la Faculté du Droit à l'Université de Paris: *L'originalité du Digeste.* — FERNAND DE VISSCHER, de la Faculté de Droit à l'Université de Gand: *Le Digeste, couronnement de la politique des Empereurs vis à vis des Prudents.* — BIONDO BIONDI, ordinario di Istituzioni di diritto romano nella R. Università di Catania: *Diritto e processo nella legislazione di Giustiniano.* — FRITZ PRINGSHEIM, ordinario di Diritto romano nella Università di Freiburg in B.: *Aequitas und bona fides.* — SALVATORE RICCOBONO, Preside della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Palermo, ordinario di Istituzioni di diritto romano: *La verità sulle tendenze arcaiche di Giustiniano.* — LEOPOLD WENGER, ordinario di Diritto romano nella Università di München: *Il diritto dei papiri nell'età di Giustiniano.* — BERNHARD KUEBLER, ordinario di Diritto romano nella Università di Erlangen: *Die Klassischen Juristen und ihre bedeutung für die Rechtsentwicklung.* — SIRO SOLAZZI, ordinario di Diritto romano nella R. Università di Napoli: *Dalle Pandette a Gaio Veronese.* — PIETRO BONFANTE, Accademico d'Italia, ordinario di Diritto romano nella R. Università di Roma: *L'edizione italiana del Digesto e gli studî di diritto romano.* — EMILIO ALBERTARIO, ordinario di Diritto romano nell'Università Cattolica del S. Cuore: *Da Diocleziano a Giustiniano.*

Vol. XXXIV. - CARLO CERETI, *Saggio sulle riserve.* Volume in-8 di pagine 48 ..... L. 3

Vol. XXXV. - *Osservazioni intorno al progetto di riforma del primo libro del Codice Civile* (sett. 1930-VIII). Vol. in-8 di pag. 297 L. 20

Vol. XXXVI. - AMEDEO GIANNINI, *Saggi di diritto aeronautico.* Vol. in-8 di pag. 378 ..... L. 25

Vol. XXXVII. - BIONDO BIONDI, *Prospettive romanistiche.* Vol. in-8 di pag. VIII-110 ..... L. 10

Vol. XXXVIII. - ROMEO VUOLI, *La riforma dell'amministrazione della Congregazione di carità.* Vol. in-8 di pag. 96 ..... L. 10

Vol. XXXIX. - MARIO PETRONCELLI, *La provvista dell'ufficio ecclesiastico nei recenti diritti concordatarî, con particolare riguardo al diritto italiano.* Vol. in-8 di pag. 208, ... L. 12

Vol. XL. - MELCHIORRE ROBERTI, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo.* Vol. in-8 di papagine 96 ..... L. 10

Vol. XLI. - EMILIO BUSSI, *Ricerche intorno alle relazioni fra retratto bizantino e musulmano.* Vol. in-8 di pag. 112 ..... L. 6

Vol. XLII. - GIUSEPPE BETTIOL, *L'ordine dell'autorità nel diritto penale.* Vol. in-8 di pag. 152 ..... L. 10

Vol. XLIII. - *Cristianesimo e diritto romano.* Vol. in-8 di pag. 420 L. 25

Il volume contiene:

M. ROBERTI, *Le collezioni giustinianee e il Cristianesimo.* — M. ROBERTI, *« Nasciturus pro iam nato habetur » nelle fonti cristiane primitive.* — R. ROBERTI, *L'influenza cristiana nello svolgimento storico dei patti nudi.* — E. BUSSI, *La donazione nel suo svolgimento storico.* — G. VISMARA, *La donazione nuziale nel diritto ebraico.*

Vol. XLIV. - ORIO GIACCHI, *Formazione e sviluppo della dottrina dell'interpretazione autentica in diritto canonico.* Vol. in-8 di pag. 72, L. 5

Vol. XLV. - CARLO ALBERTO MASCHI, *Ricerche intorno alla divisibilità del* consortium *nel diritto romano antico.* Vol. in-8 di pag. VI-59, L. 6

Vol. XLVI. - DOMENICO BARBERO, *Il contratto-tipo nel diritto italiano.* Vol. in-8 di pag. VIII-235 ..... L. 12

Vol. XLVII. - EMILIO BUSSI, *Intorno al concetto di diritto comune.* Vol. in-8 di pag. 74 ..... L. 8

Vol. XLVIII. - BIONDO BIONDI, *Giustiniano I. Principe e legislatore cattolico.* Vol. in-8 di pag. VII-216 ..... L. 15

Vol. XLIX. - AMORTH ANTONIO, *La nozione di gerarchia.* Vol. in-8 di pag. VIII-118 ..... L. 10

Vol. L. - GARBAGNATI EDOARDO, *Intorno alla rivendita forzata immobiliare.* Vol. in-8 di pag. 64 ..... L. 5

Vol. LI. - NICOLINI UGO, *Studî storici sul pagherò cambiario.* Vol. in-8 di pag. VIII-98 ..... L. 8

Serie terza: SCIENZE SOCIALI

Vol. I. - Fasc. 1. - ARISTIDE CALDERINI, *La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano.* (Esaurito).

Fasc. 2. - LUIGI CORSI, *L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali.* Vol. in-8 di pag. 40. (Esaurito).

Vol. II. - JACOPO MAZZEI, *Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith.* Vol. in-8 di pag. XX-464. (Esaurito).

Vol. III. - FEDERICO MARCONCINI, *Saggio sulla rendita e sulle sue modificazioni imputabili all'azione dei mezzi di trasporto.* Vol. in-8 di pag. 84 ..... L. 6

Vol. IV. - ROMEO VUOLI, *Il mutuo soccorso e il credito popolare.* Vol. in-8 di pag. 80 ..... L. 6

Vol. V. - ROMEO VUOLI, *Il Podestà e la Consulta municipale nell'ordinamento giuridico del Comune.* Vol. in-8 di pag. 112 ..... L. 12

Vol. VI. - FEDERICO MARCONCINI, *Le vicende dell'oro e dell'argento.* Dalle premesse storiche alla liquidazione monetaria latina (1803-1925). Vol. in-8 di pag. 412 ..... L. 25

Vol. VII. - *Raccolta di scritti in memoria di Giuseppe Toniolo nel primo decennio della sua morte.* Vol. in-8 di pag. VIII-480 con una tavola fuori testo ..... L. 25

Il volume contiene i seguenti scritti:

Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore: *Avvertenza.* — FILIPPO MEDA, membro del Consiglio di amministrazione dell'Istituto « Giuseppe Toniolo » di studî superiori, *L'insegnamento di Giuseppe Toniolo.* — Sac. AUGUSTO ARIENTI, Capo redattore della « Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie », *Per un metodo scientifico nell'orientamento cristiano della economia.* — P. ANGELO BRUCCULERI, S. J., Redattore della « Civiltà Cattolica », *Giuseppe Toniolo il milite della democrazia cristiana.* — GEORGES LEGRAND, professore di Economia sociale nell'Università di Namur, *Principî e realizzazioni nell'opera di Giuseppe Toniolo.* — EUGÈNE DUTHOIT, Presidente della Commissione generale delle Settimane sociali di Francia, professore della Facoltà di giurisprudenza della Università Cattolica di Lilla, *Les nouveautés de l'économie industrielle au regard des principes chrétiens.* — GIOVANNI A. RYAN, D. D., professore di teologia morale, Rettore della Catholic University of America, Washington, *La Chiesa e le questioni economiche.* — Dr. SIGISMONDO WAITZ, Vescovo di Feldkirch-Innsbruck, *Chiesa cattolica, industrialismo e questione sociale.* — JOHN O' GRADY, PH. D., Segretario della Conferenza nazionale delle opere cattoliche di Washington, *Un capitolo di teologia pastorale.* — TEODORO BRAUER, professore di Economia politica nella scuola tecnica superiore « Fridericiana » di Karlsruhe, *La volontà di civiltà del movimento operaio cristiano.* — MARIO MARSILI LIBELLI, professore nella R. Università di Firenze, incaricato di Economia politica nella Università Cattolica del Sacro Cuore, *La parte dell'illusione nelle azioni economiche.* — JACOPO MAZZEI, professore di Politica economica nel R. Istituto Superiore di scienze economiche e commerciali di Firenze, *Le evasioni e le eccezioni alla clausola della nazione più favorita.* — ENRICO LECHTAPE, libero docente nell'Università di Münster i. W., *Il fondamento del diritto d'imposta.* — ANGELO MAURI, professore di Istituzioni di scienze economiche nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La dottrina economica di Pietro Verri.* — JAKOB STRIEDER, professore nell'Università di Monaco, *L'importanza storico-sociale di Wilhelm Emmanuel von Ketteler.* — FEDERICO MARCONCINI, professore di Scienza delle finanze nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *Le illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV.* — ERMANNO VON SCHULLERN-SCHRATTENHOFEN, professore nella Università di Innsbruck, *Una questione storico-sociologica.* — MARCELLO BOLDRINI, professore di statistica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La popolazione di Matelica nel secolo XVII.* — REMO VIGORELLI, professore di Arte bancaria nella Università Cattolica del Sacro Cuore, *Per una indagine economica sulla piccola proprietà agricola in Italia.* — ALBINO UGGÈ, assistente nel Laboratorio di statistica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *La misura statistica della mobilità del lavoro.* — Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., professore di Psicologia sperimentale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, *Ricerche sperimentali sulla natura e diagnosi dell'abilità manuale.*

Vol. VIII. - FEDERICO MARCONCINI, *Profilo di Giuseppe Toniolo economi-*

sta. Vol. in-8 di pag. 106, con l'elenco completo delle opere di G. Toniolo ..... L. 6

Vol. IX. - FRANCESCO VITO, *I sindacati industriali. Cartelli e gruppi.* Volume in-8 di pag. 260. (Esaurito).

Vol. X. - ROMEO VUOLI, *Il Preside e il Rettorato nell'ordinamento giuridico della Provincia.* Vol. in-8 di pag. 120 ..... L. 10

Vol. XI. - *Il XL anniversario della Enciclica « Rerum novarum ».* Vol. in-8 di pag. X-656 ..... L. 50

Il volume contiene i seguenti scritti:

P. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., Rettore Magnifico della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano: *Prefazione.* — *Litterae Enciclicae « Quadragesimo anno » SS. D. N. Pii PP. XI.* — SEVERINO AZNAR, professor de la Universidad de Madrid, de la Academia de Ciencias morales y politicas, Presidente del Grupo de la Democracia cristiana, *La Enciclica « Rerum Novarum » y el salario familiar.* — ANTONIO BOGGIANO PICO, Dottore aggregato nella R. Università di Genova, *I presupposti dottrinali dell'Enciclica « Rerum novarum ».* — THEODOR BRAUER, Prof. a. d. Universität, Köln, Direktor des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften, *Die Bedeutung der Enzyklika « Rerum novarum » für Deutschland.* — P. ANGELO BRUCCULERI, S. J., Redattore della « Civiltà Cattolica », Roma, *L'organizzazione professionale nella « Rerum novarum ».* — FERDINAND GRAF DEGENFELD-SCHONBURG, o. Prof. d. Staatswissenschaft a. d. Universität, Wien, *Die sozialpolitischen Forderungen der Enzyklika und ihre Erfüllung.* — EUGÈNE DUTHOIT, prof. à l'Université Catholique de Lille, Président des Semaines sociales de France, *De « Rerum novarum » à « Quadragesimo anno ». Nouvelles clartés sur la proprieté.* — LOUIS DUVAL-ARNOULD, prof. d'Économie politique à l'Institut catholique, deputé de Paris, *L'Encyclique « Rerum novarum » et les droits de la morale sur l'économie politique.* — P. VALÈRE FALLON, S. J., prof. de Droit naturel et d'Économie sociale au Collège philosophique de la Compagnie de Jésus, Louvain, *Les allocations familiales en Belgique.* — GEORGES GOYAU, prof. d' Histoire des Missions à l'Institut Catholique, membre de l'Académie Française, Paris, *Pour le quarantième anniversaire de l'Encyclique « Rerum novarum ». Léon XIII et Pie XI.* — DIETRICH VON HILDEBRAND, a. o. Prof. d. Philosophie a. d. Universität, München, *Die Stellung des Menschen zu Beruf und Arbeit im Sinne der Enzyklika « Rerum novarum ».* — HEINRICH LECHTAPE, Privatdozent für Sozialwissenschaften a. d. Universität, München, *Die Enzyklika und das Problem der sozialen Klassen.* — GEORGE LEGRAND, prof. d'Économie sociale, Belgique, *Autonomie et collaboration dans la ligne de l'Encyclique « Rerum novarum ».* — FEDERICO MARCONCINI, prof. inc. di Scienza delle finanze nella Università Cattolica del S. Cuore, Milano, *L'unità del pensiero economico di Gioachino Pecci negli scritti anteriori e posteriori alla « Rerum novarum ».* — MARIO MARSILI LIBELLI, prof. di Scienza delle finanze e Statistica nell'Istituto Superiore di Scienze economiche e commerciali, Firenze; professore inc. di Storia dei fatti economici nell'Università Cattolica del S. Cuore, Milano, *L'Enciclica « Rerum novarum » e la idea di solidarietà.* — ÉTIENNE MARTIN SAINT LÉON, correspondant de l' Institut, Conservateur de la Bibliothèque du Musée social, Paris, *L'Encyclique « Rerum novarum » et l'organisation professionnelle en France.* — JACOPO MAZZEI, prof. di Politica economica nel R. Istituto superiore di scienze economiche e commerciali, Firenze, *Principî etici ed economia.* — P. ALBERT MUNTSCH, S. J., Prof. of. Sociol., St. Louis University (U. S. A.), *The teaching of Leo XIII on the family and private property in the light of modern ethnology.* — P. OSWALD VON NELL-BREUNING, S. J., Prof. d. Moral u. d. Kirchenrechts, d. Gesellschafts- u. Wirtschaftslehre a. d. phil. theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M., *Die Familie und ihre wirtschaftliche Sicherung in Vermögen und Einkommen nach der Enzyklika « Rerum novarum ».* — GEORGE O' BRIEN, Prof. of Economics, University College, Dublin, *« Rerum*

novarum » and the neo-classical Theory of Wages. — FRANCK O' HARA, prof. of Political Econom. Catholic University of America, Washington, *The Encyclical as a solution of our agricoltural problem.* — P. LEO O' HEA, S. J., Hon., Secretary and Principal of the Catholic Workers' College, Oxford, *The work of the Catholic Social Guild and Catholic Workers' College.* — RENÉ PINON, prof. à l'École des sciences politiques, membre de l'Académie des sciences coloniales, Paris, *L'application de l'Encyclique dans les colonies.* — OTTO SCHILLING, o. Professor der Moral. u. Pastoraltheologie a. d. Universität, Tübingen, *Die deutsche Sozialpolitik und die Enzyklika « Rerum novarum ».* — P. A. D. SERTILLANGES, O. P., membre de l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, *A quelles conceptions et à quelle structure sociale se rattachent les enseignements de l'Encyclique « Rerum novarum ».* — HENRY SOMERVILLE, London, *The catholic social movement in England.* — JAKOB STRIEDER, o. Pro. d. Wirtschaftsgesch. u. Wirtschaftsgeographie a. d. Universität, München, *Die sozialgeschichtliche Bedeutung des Hl. Franziscus.* — PETER TISCHLEDER, a. o. Professor der Moraltheologie u. Sozialethik a. d. Universität, Münster i. W., *Eingriffsrecht und Eingriffspflicht des Staates zur Lösung und Linderung der sozialen Frage nach dem Rundschreiben « Rerum novarum ».* — MAX TURMANN, prof. à l'Université de Fribourg et à l'École Polytechnique Fédérale de Zurich, membre correspondant de l'Institut de France, *Léon XIII, les catholiques sociaux et les origines de la legislation internationale du travail.* —. P ALBERT VALENSIN, S. J., prof. aux Semaines sociales de France, *L'Encyclique « Rerum novarum » et les clauses ouvrières du Pacte de la Société des Nations.* — P. A. VERMEERSCH, S. J., prof. de Théologie morale et de Science sociale à la « Pontificia Universitas Gregoriana », Rome, *La justice dans la « Rerum novarum ».* — FRANCESCO VITO, assistente nell'Istituto di scienze economiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, *Lo sviluppo della politica sociale in Germania e le direttive della « Rerum novarum ».* — P. LEWIS WATT, S. J., prof. of Moral Philosophy, Heythrop College, Chipping Norton, Oxon, *« Rerum novarum » and the evolution of capitalism in Great Britain.*

Vol. XII. - AMINTORE FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia.* Vol. in-8 di pag. VI-179 ..... L. 10

Vol. XIII. - FRANCESCO VITO, *La concezione biologica dell'economia. Considerazioni sul sistema di Marshall.* Vol. in-8 di pag. X-85. L. 6

Vol. XIV. - *I problemi fondamentali dello Stato corporativo.* Vol. in-8 di pag. XII-80 ..... L. 10

Il volume contiene scritti di: AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Introduzione.* — LODOVICO BARASSI, *La rappresentanza degli interessi economici.* — FRANCESCO ROVELLI, *La rappresentanza degli interessi non economici.* — LUIGI RAGGI, *Il problema del controllo.* — MARIO MARSILI-LIBELLI, *Interesse economico collettivo ed interesse economico individuale.* — CARLO EMILIO FERRI, *Le rendite nell'ordine corporativo.* — FRANCESCO VITO, *L'economia corporativa nazionale nell'ambito del mercato mondiale.*

Vol. XV. - *Economia Corporativa.* Contributi dell'Istituto di Scienze economiche. Serie Prima. Vol. in-8 di pag. 264 ..... L. 15

Il volume contiene: F. VITO, *Avvertenza.* — F. VITO, *L'essenza dell'economia corporativa.* — B. M. BIUCCHI, *L'universalismo di O. Spann e la costruzione teorica dell'economia corporativa.* — E. CACCIA-FUCHS, *La economia corporativa e i cicli economici.* — F. VITO, *La stabilizzazione del potere di acquisto nella economia corporativa.* — G. BARBIERI, *Discussioni sulla teoria economica corporativa.* - *Indice degli autori citati.*

Vol. XVI. - FANFANI AMINTORE, *Saggi di storia economica d'Italia.* Vol. in-8 di pag. VI-304 ..... L. 18

Serie quarta: SCIENZE FILOLOGICHE

Vol. I. - GIUSEPPE GHEDINI, *Lettere cristiane nei papiri greci del III e IV secolo.* Vol. in-16 di pag. 376 ..... L. 18

Vol. II. - CESSI CAMILLO, *Le origini della letteratura greca: Appunti.* Vol. in-8 di pag. 58 ..... L. 3

Vol. III. - LUIGI SORRENTO, *Italiani e Spagnuoli contro l'egemonia intelluale francese nel Settecento. Dissertazione proemiale.* Vol. in-8 di pag. 58 ..... L. 5

Vol. IV. - GIOVANNI BATTISTA PIGHI, *Il proemio degli Annali di Quinto Ennio.* Vol. in-8 di pag. 52 ..... L. 4

Vol. V. - GIUSEPPE GHEDINI, *La lingua greca di Marco Aurelio Antonino.* Vol. in-8 di pag. 90 ..... L. 10

Vol. VI. - GIUSEPPE GHEDINI, *Le clausole ritmiche nella « Historia persecutionis africanae provinciae » di Victor de Vita.* Volume in-8 di pag. 80 ..... L. 6

Vol. VII. - *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino.* Vol. in-8 di pag. XXIV-707 con una tavola fuori testo e numerose illustrazioni ..... L. 75

Il volume contiene:

GINO FUNAIOLI, *I Cesari di Svetonio.* — VICTOR MAGNIEN, *Les composés dans la langue et la poésie homérique.* — ENGELBERT DRERUP, *Antikritische Odyssee-Studien.* — MARIO ATTILIO LEVI, *Studî su Timeo di Tauromenio.* — PIETRO DE FRANCISCI, *Una questione cronologica relativa alla compilazione del Digesto.* — PAOLO FABBRI, *Claudiano in Sicilia e il Ratto di Prosperina.* — LUIGI CASTIGLIONI, *In Senecam rhetorem, Pomponium Melam, Cornelium Nepotem, animadversiones criticae.* — PAOLO ROTTA, *La lettera CXXI di Seneca e la teoria dell'istinto nello Stoicismo.* — M. BUDIMIR, *Fortuna Viscata.* — MARIO SALMI, *Rilievi lombardi tratti da stampe del Mantegna* (con 4 tavole). — FRANK TENNEY, *Arrius, Catullus, Carm. 84 and Lucilius Hirrus.* — CAMILLO CESSI, *Romanzi virgiliani.* — PAOLO UBALDI, *Un ricordo crisostomeo nel « Giorno » del Parini.* — FR. ELEZOVITCH, *Rerum universitatis pulchritudo.* — CARLO LANDI, *Alcune osservazioni sulle odi romane di Orazio.* — GUIL. KROLL, *De Claudii morte.* — CHARLES H. BEESON, *Paris Lat. 7530. A Study in Insular Symptoms.* — GEORGES MEAUTIS, *Les adversaires de Périclès.* — N. VULIC, *Il luogo di nascita di S. Girolamo.* — EUGEN FEHRLE, *Zu Varro, Res rust.* 1, 2, 25 ff. — ALBERTO CORBELLINI, *L'ironia e le ambagi del Vate nell'Epodo XVI di Orazio.* — G. A. S. SNYDER, *De Sarcophago quodam Delphis in Museo Syngrio conservato* (con 4 tavole). — ALEXANDER SOUTER, *Miscellanea Latina.* SAL. LURIA. — ΤΟΝ ΣΟΥ ΥΙΟΝ ΦΡΙΞΟΝ (*Die Oidipussage und Verwandtes*). — GAETANO CURCIO, *Gli Epodi di Orazio.* — GIULIO SALVADORI, « *Ubi Petrus ibi Ecclesia* ». — GIOVANNI BATTISTA PIGHI, *Il libro di Catullo Veronese.* — JEAN TOLSTOI, *Une survivance du langage des contes populaires chez Hérodote* — PIERRE JOUGUET, *Une nouvelle requête de Magdola.* — EMILIO ALBERTARIO, *Le definizioni dell'obbligazione romana.* — KURT WITTE, *Der Literaturbrief des Horaz an Augustus.* — MARCELLO CAMPODONICO, *Gli « Arcana fatorum » dell'Eneide.* — RODOLFO VARI, *Quid affinitatis Oppiani Halieuticorum codices nonnulli habeant, quaeritur.* — STANISLAUS WITKOWSKI, *De Homero artis regiones describendi inventore.* — J. TRO-

TZKI, *Studien zur Ueberlieferungsgeschichte Columellas.* — ERNST KALINKA, *Der Sapphische Elfsilbler des Horaz.* — GAWRIL I. KAZAROW, *Une nouvelle inscription relative à l'histoire de la Thrace ancienne* (con 1 tavola). — NICOLA TERZAGHI, *Un codice torinese delle Epistole di Cicerone* (con 1 tavola). — ACHILLE BELTRAMI, *Seneca e Frontone.* — GIULIO GIANNELLI, *La colonia panellenica di Turi nei primi trent'anni dalla sua fondazione.* — LUDWIG RADERMACHER, *Ein mythisches Bild in der Apokalipse der hl. Anastasia.* — MARCO GALDI, *De Tertulliani « de cultu feminarum » et Cypriani « ad virgines » libellis commentatio.* — ALBERTO CHIARI, *De codice laurentiano* XXXII, 16. — GIOVANNI GALBIATI, *Ovidii de piscibus et Gratii de venatione fragmenta Ambrosiana.* — KARL MARÖT, *Aus der Frühzeit der Epik.* — TH. ZIELINSKI, *Abiecta non bene parmula...* — GIUSEPPE GHEDINI, *Uso anormale del piuccheperfetto congiuntivo in Optato di Milevi.* — PAOLO REVELLI, *Figurazioni cartografiche dell'età imperiale in un codice ambrosiano di Solino del primo Trecento* (con 1 tavola). — FEDERICO AGENO, *Indicazioni di senso negli Ichneutai di Sofocle.* — JOSEPH MESK, *Zu den Prosa und Vershymnen des Aelius Aristides.* — ARISTIDE CALDERINI, *Quid de optimo viro praedicent tituli in urbe Roma et in Africa reperti.*

Vol. VIII. - LUIGI SORRENTO, *Francia e Spagna nel Settecento - Battaglie e sorgenti di idee.* Vol. in-8 di pag. VIII-312 ..... L. 15

Vol. IX. - GINO FUNAIOLI, *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargerio di Vito Gallo.* Vol. in-8 di pag. 510 ..... L. 35

Vol. X. - FEDERICO OLIVIERO, *Sulla teoria poetica del Newmann.* Vol. in-8 di pag. 64 ..... L. 4

Vol. XI. - LADISLAO MITTNER, *La concezione del divenire nella lingua tedesca,* con introduzione di LUIGI SORRENTO. Volume in-8 di pagine 130 ..... L. 8

Vol. XII. - *Conferenze virgiliane, tenute all'Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del Bimillenario virgiliano.* Vol. in-8 di pag. 168 con 4 tavole fuori testo ..... L. 15

Il volume contiene:

GIUSEPPE ALBINI, Rettore Magnifico della R. Università di Bologna: *Virgilio: l'anima e l'arte.* — JEROME CARCOPINO, della Sorbona: *Le paysage latin de l'« Eneide ».* — R. S. CONWAY, della Università di Manchester: *Virgilio: poesia e impero.* — TH. ZIELINSKI, della Università di Varsavia: *Virgilio e la tragedia della maternità.* — FRITZ WEEGE, della Università di Breslavia: *Virgilio e l'arte figurativa.* — GINO FUNAIOLI, stabile di Letteratura latina nella Università Cattolica del Sacro Cuore: *Virgilio, poeta della pace.*

Vol. XIII. - MICHELE PELLEGRINO, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno.* Vol. in-8 di pag. 120 ..... L. 8

Vol. XIV-XV-XVI. - GIULIO SALVADORI, *Liriche e saggi,* a cura di Carlo Calcaterra. Vol. I: *Liriche* - Vol. II: « *Semina flammae* » - Vol. III: « *In fide et veritate* ». 3 voll. in-8 di compl. pag. 1200. L. 75

Vol. XVII. - FR. FRANCESCO SARRI, O. F. M., *Annibal Caro.* Vol. in-8 di pag. VIII-370 ..... L. 25

Vol. XVIII. - G. B. PIGHI, *Studia Ammianea. Annotationes criticae et grammaticae in Ammianum Marcellinum.* Volume in-8 di pagine VIII-194 ..... L. 15

Vol. XIX. - GIUSEPPE LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria.* Volume in-8 di pag. 96 ..... L. 10

Vol. XX. - ALBERTO CASTELLI, *La Gerusalemme Liberata nella Inghilterra di Spenser.* Volume in-8 di pag. XII-130 ..... L. 10

Serie quinta: SCIENZE STORICHE

Vol. I. - GIOVANNI SORANZO, *La Lega Italica* (1454-1455). Volume in-8 di pag. 215. (Esaurito).

Vol. II. - SILVIO VISMARA, *Il concetto della storia nel pensiero scolastico.* Vol. in-8 di pag. VIII-92. (Esaurito).

Vol. III. - PIETRO BELLEMO, *Concetto e compiti della geografia economica.* Vol. in-8 di pag. 68 ..... L. 4

Vol. IV. - PIETRO BELLEMO, *Attraverso la Padania orientale nei tempi antichi* (*Appunti di geografia economica*). Vol. in-8 di pag. 28 L. 2

Vol. V. - GIULIO GIANNELLI, *La spedizione di Serse da Terme a Salamina. Saggi di cronologia e di storia.* Vol. in-8 di pag. VIII-84 .... L. 6

Vol. VI. - ARISTIDE CALDERINI, *Saggi e studî di Antichità.* Volume in-8 di pag. VIII-304 con 24 tavole fuori testo ..... L. 25

Vol. VII. - PIETRO BELLEMO, *I fattori geografici nella localizzazione delle industrie.* Volume in-8 di pag. 48 ..... L. 3

Vol. VIII. - EMILIO NASALLI ROCCA DI CORNELIANO, *Il trasferimento dello Studio Visconteo da Pavia a Piacenza* (*dal 1398 al 1402*). Vol. in-8 di pag. VIII-60 con tre tavole fuori testo ..... L. 4

Vol. IX. - GIULIO GIANNELLI, *La Magna Grecia da Pitagora a Pirro* - Parte Prima. Vol. in-8 di pag. VIII-96 con tre tavole fuori testo L. 10

Vol. X. - ARISTIDE CALDERINI, *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia.* Vol. in-8 di pag. CXXXVI-593. (Esaurito).

Vol. XI. - GIULIO VALERIANO CALLEGARI, *Introduzione allo studio delle antichità americane.* Volume in-8 di pag. 70 ..... L. 5

Vol. XII. - GIOVANNI SORANZO, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari. Un secolo di penetrazione occidentale in Asia.* Volume in-8 di pagine XII-625, con cinque tavole fuori testo. (Esaurito).

Vol. XIII. - AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. e SILVIO VISMARA, O. S. B., *La riforma degli studî universitarî negli Stati Pontifici* (1816-1824). Vol. in-8 di pag. 420 ..... L. 25

Serie sesta: SCIENZE BIOLOGICHE

Vol. I. - GIUSEPPINA PASTORI, *Sulla ematoporfiria sperimentale da benzolderivati.* Vol. in-8 di pag. 32 ..... L. 3

Vol. II. - LUDOVICO NECCHI, *Lo studio e la classificazione dei fanciulli anormali. Per un orientamento biologico nel campo della neuropsichiatria infantile.* Vol. in-8 di pag. IV-96. (Esaurito).

Vol. III. - GIUSEPPINA PASTORI, *Sulla frequenza delle eredolues nei fanciulli anormali.* Vol. in-8 di pag. 136 ..... L. 8

Vol. IV. - *Contributi del Laboratorio di Psicologia e Biologia.* Serie terza. Vol. in-8 di pag. VII-436 con numerose tavole fuori testo e illustrazioni. (Esaurito).

Il volume contiene:

1. LUDOVICO NECCHI, *Ricerche medico-statistiche sui fanciulli anormali.*
2. GIUSEPPINA PASTORI, *Pineali accessorie e relazioni tra gli organi pineale e subcommessurale.*
3. GIUSEPPINA PASTORI, *Qualche osservazione sulla patogenesi delle calcificazioni pineali.*
4. GIULIO CASTIGLIONI, *Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo.*
5. G. M. VACINO, *Contributo allo studio delle immagini eidetiche.*
6. AGOSTINO GEMELLI, *Introduzione allo studio della percezione.*
7. ALESSANDRO GATTI, *Di una illusione nel campo delle sensazioni cinestesico-tattili.*
8. ALESSANDRO GATTI, *I complessi visivi per presentazione successiva delle singole parti.*
9. ALBERTO ZAMA, *La percezione tattile della forma.*
10. AGOSTINO GEMELLI, *Contributi allo studio della percezione: IV. Il comparire e lo scomparire della forma.*

Vol. V. - *Contributi del Laboratorio di biologia e psicologia.* Serie quarta. Vol. in-8 di pag. 100 con 18 tavole fuori testo ..... L. 15

Il volume contiene:

PASTORI GIUSEPPINA, *Contributo allo studio della fine struttura dei gangli simpatici* (con 4 tavole).

PASTORI GIUSEPPINA, *Morfologia comparata e struttura istologica dell'organo subcommessurale nei mammiferi in rapporto alle sue possibili funzioni* (con 5 tavole).

PASTORI GIUSEPPINA, *Origine e distribuzione delle fibre nervose nella « epiphysis cerebri »* (con 9 tavole)

Vol. VI. - *Contributi del Laboratorio di Biologia e Psicologia.* Serie quinta. Volume in-8 di pag. 580 con numerose figure e tavole fuori testo ..... L. 50

Il volume contiene:

Psicologia sperimentale:

A. GALLI, *La percezione della forma nella visione periferica.* — A. GALLI, A. ZAMA, *Ricerche sulla percezione di configurazioni geometriche piane mascherate in tutto o in parte da altre configurazioni.* — A. GALLI, *Sopra la percezione di movimenti apparenti prodotti con stimoli sensoriali diversi.* — A. GALLI, *Con-*

tributo allo studio delle percezioni delle variazioni di chiarore e di illuminazione. — A. GEMELLI, *Emotions et sentiments.* — A. GEMELLI, *Sulla natura e sulla genesi del carattere.* — A. GALLI, *Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino.*

Psicologia applicata:

L. NECCHI, A. GALLI, *Ricerche sui fanciulli instabili.* — A. GALLI, *Contributo allo studio del giudizio morale nei fanciulli normali ed anormali.*

Psicotenica:

A. GEMELLI, *I problemi attuali della psicotecnica nella industria nazionale.* — A. GEMELLI, *Sulla attività psicotecnica del Laboratorio di Psicologia sperimentale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.* — A. GEMELLI, *Sur la nature de l'habilité manuelle.* — A. GEMELLI, *Recherches sur la diagnostique de l'habilité motrice.* — A. GEMELLI, *Recherches expérimentales sur la forme des mouvements volontaires.* — A. GEMELLI, A. GALLI, *Sull'adattabilità dell'attività umana all'attività della macchina.* — A. GEMELLI, *Sul valore dei tempi di reazione semplice in ordine all'applicazione di essi alla selezione personale.* — A. GEMELLI, *Problemi della psicologia sperimentale nello studio degli esercizi fisici.* — A. GEMELLI, *Sulla selezione dei piloti di aviazione.*

Psicologia comparata:

A. GEMELLI, G. PASTORI, *Sulla rieducabilità di animali scerebrati.*

Vol. VII. - AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. e GIUSEPPINA PASTORI, *L'analisi elettroacustica del linguaggio.* Vol. in-8 di pag. 250, con 49 figure nel testo, 4 tabelle e 88 tavole fuori testo ..... L. 75

I. - TESTO. — Contiene:

Cap. I. *I metodi di analisi elettroacustica nello studio del linguaggio.*
Cap. II. *La tecnica delle nostre ricerche.*
Cap. III. *La struttura delle vocali.* - *Appendice al Capitolo terzo.*
Cap. IV. *La struttura delle consonanti.*
Cap. V. *La durata minima di un fonema sufficiente per la loro percezione.*
Cap. VI. *Il timbro di voce nel linguaggio parlato.*
Cap. VII. *La struttura delle parole e delle frasi.*

II. - ATLANTE DELLE TAVOLE

Vol. VIII. - *Contributi del Laboratorio di Psicologia.* — *Serie Sesta.* Vol. in-8 di pag. VI-196 con 4 tabelle e 43 tavole fuori testo, L. 40

Il volume contiene:

1. A. GALLI, *Percezione totalizzatrice della forma attraverso alla fovea centrale nella luce crepuscolare.*
2. A. GALLI, *Osservazioni sulla riproduzione di profili a più significati.*
3. A. GEMELLI e G. PASTORI, *I metodi della elettroacustica nello studio del linguaggio.*
4. A. GEMELLI, *Esercizio ed apprendimento.* - Relazione all'ottavo Congresso internazionale di psicotecnica (Praga, 1934).

Serie settima: SCIENZE RELIGIOSE

Vol. I. - UMBERTO A. PADOVANI, *Vito Fornari.* Saggio sul pensiero religioso in Italia nel sec. XIX. Vol. in-8 di pag. 224. (Esaurito).

Vol. II. - MARIANO CORDOVANI, *Il Rivelatore.* Vol. in-8 di pag. 488. (Esaurito).

Vol. III. - ANNA CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso di P. Gioachino Ventura.* Vol. in 8 di pag. IV-260 ..... L. 10

Vol. IV. - UMBERTO A. PADOVANI, *Vincenzo Gioberti ed il Cattolicesimo.* Una pagina della storia moderna della Chiesa. Con documenti inediti. Vol. in-8 di pag. XII-510 ..... L. 35

Vol. V. - ANDREA ODDONE, S. J., *Teoria degli atti umani.* Vol. in-8 di pag. 270 ..... L. 15

Serie ottava: STATISTICA

Vol. I. - MARCELLO BOLDRINI, *Sviluppo corporeo e predisposizioni morbose. Contributi statistici alla conoscenza della medicina costituzionale.* Vol. in-8 di pag. XII-236 con tavola fuori testo. (Esaurito).

Vol. II. - MARCELLO BOLDRINI e ALBINO UGGÈ, *La mortalità dei Missionari.* Vol. in-8 di pag. 67 ..... L. 5

Vol. III. - *Contributi del Laboratorio di statistica.* Serie prima. Vol. in-8 di pag. VIII-444 con grafici, figure e tavole fuori testo. (Esaurito).

Il volume contiene:

1. MARCELLO BOLDRINI, *Effetti demografici ed eugenici del consumo del vino.*
2. PIA STERNA, *Il traffico dei viaggiatori nella navigazione sul Lago Maggiore.*
3. ALBINO UGGÈ, *La teoria della popolazione di Giammaria Ortes.*
4. MARCELLO BOLDRINI, *Sulla proporzione dei sessi nei concepimenti e nelle nascite.*
5. PIETRO ROTA SPERTI, *Sulla proporzione dei sessi nei parti abortivi distocici.*
6. ALBINO UGGÈ, *Confronti internazionali fra la mortalità per singole cause secondo il metodo dei coefficienti tipo.*
7. AMINTORE FANFANI, *Sulla diffusione della paralisi progressiva in paesi malarici.*

Vol. IV. - MARCELLO BOLDRINI, *La fertilità dei biotipi. - Saggio di demografia costituzionalistica.* Vol. in-8 di pag. VI-238, con numerose tavole fuori testo ..... L. 20

Vol. V. - *Contributi del Laboratorio di Statistica.* Serie seconda. Vol. in-8 di pag. 164 ..... L. 10

Il volume contiene:

1. PIETRO MARTINOTTI, *Alcune proprietà ed applicazioni della funzione logistica.*
2. IDEM, *Il teorema di Biénaimé Tchebycheff e le serie statistiche.*
3. IDEM, *Su i metodi statistici per la misura della mobilità della mano d'opera.*
4. IDEM, *Un teorema geometrico applicato alle scienze sociali.*
5. IDEM, *La funzione logistica applicata al calcolo dei salari a premio.*
6. IDEM, *Le medie relative.*
7. IDEM, *Medie relative di grandezze finanziarie.*
8. IDEM, *Corrispondenze multiple e loro composizione.*

Vol. VI. - SALVATORE ALBERTI, *La mortalità antenatale.* Vol. in-8 di pag. VIII-150 ..... L. 10

Vol. VII. - *Contributi del Laboratorio di Statistica.* Serie terza. Vol. in-8 di pag. 460 ..... L. 50

Il volume contiene:

M. BOLDRINI, *Sulle maggiori razze umane europee.*
A. UGGÈ, *Guglielmo Derham e « L'ordine divino » nelle manifestazioni dei fenomeni demografici.*
P. MARTINOTTI, *Metodo per il calcolo dei saggi di eliminazione.*
A. UGGÈ, *Sulla rassomiglianza fra coniugi per alcuni caratteri somatici.*
A. FANFANI, *La rivoluzione dei prezzi a Milano nel XVI e XVII secolo.*
P. MARTINOTTI, *Interpolazioni e serie trigonometriche.*
A. FANFANI, *Contributi alla storia demografica della Toscana.*
A. UGGÈ - F. GIGLIO - P. MARTINOTTI, *Le coordinate geografiche della popolazione italiana.*
A. COSTANZO, *Costituzione e mortalità.*
S. ALBERTI, *Relazioni fra mortalità e statura.*

Vol. VIII. - CARLO MENGARELLI, *La costituzione nelle aristocrazie italiane.* Vol. in-8 di pag. VIII-184 ..... L. 15

Vol. IX. - *Contributi del Laboratorio di Statistica.* Serie Quarta. Biotipologia delle aristocrazie. Raccolta di studi pubblicati in occasione del XII Congresso dell'Istituto Internazionale di Sociologia. Bruxelles, 25-29 agosto 1935

Il volume contiene: M. BOLDRINI, *Tipi e attitudini costituzionali e sostituzione delle aristocrazie.* — R. MAGGI, *La costituzione degli attori dello schermo.* — A. FANFANI, *I mutamenti economici nell'Europa moderna e l'evoluzione costituzionalistica delle classi dirigenti.* — G. MENGARELLI, *I caratteri costituzionali delle aristocrazie italiane.* — M. BOLDRINI e A. ALBERTI, *Il patriziato italiano nelle categorie dirigenti.* — G. MENGARELLI, *Su i caratteri fisici della nobiltà.* — M. BOLDRINI, *La stratificazione sociale dei difetti fisici.* - *Indice dei nomi.*

Vol. X. - ALESSANDRO COSTANZO, *Costituzione e mortalità.* Vol. in-8 di pag. XII-190 ..... L. 15

Serie nona: SCIENZE POLITICHE

Vol. I. - ANTON M. BETTANINI, *Lineamenti di storia della colonizzazione francese.* Vol. in-8 di pag. 130 ..... L. 8

Vol. II. - ANTON M. BETTANINI, *Lo stile diplomatico.* Vol. in-8 di pag. 280 con 3 tavole. (Esaurito).

Vol. III. - ANTON M. BETTANINI, *Benedetto XIV e la repubblica di Venezia - Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici. (Decreto Veneto 7 settembre 1754).* Vol. in-8 di pag. 348 ..... L. 20

Vol. IV. - ANTON M. BETTANINI, *Il Concordato di Toscana, 25 aprile 1851.* Vol. in-8 di pag. 200, con tavole ..... L. 15

Serie decima: SCIENZE GEOGRAFICHE

Vol. I. - L. GIUSEPPE NANGERONI, *I centri abitati della Provincia di Varese.* Vol. in-8 di pag. 130 ..... L. 12

Serie undecima: SCIENZE FISICHE E MATEMATICHE

Vol. I. - ARNALDO MASOTTI, *Note idrodinamiche*. Volume in-8 di pagine 66 ..... L. 8

Serie dodicesima: SCIENZE ORIENTALI

Vol. I. - « *Hitopadeça* » - (*Il buon ammaestramento*). Testo, versione e note a cura di AMBROGIO BALLINI. Vol. in-8 di pag. 208 L. 30

II

ANNUARI

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore. — III° Anno Accademico, 1923-1924. Vol. in-8 di pag. 62.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore. — Anno Accademico 1924-1925. IV° dalla fondazione. I° dal giuridico riconoscimento. Vol. in-8 di pag. VIII-480 (Esaurito).

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (V° dalla fondazione. II° da giuridico riconoscimento) e dell'*Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (III° dalla fondazione. I° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1925-1926. Vol. in-8 di pag. 328, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (VI° dalla fondazione. III° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (IV° dalla fondazione. II° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1926-1927. Vol. in-8 di pag. 300, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (VII° dalla fondazione. IV° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (V° dalla fondazione. III° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1927-1928. Vol. in-8 di pag. 278, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (VIII° dalla fondazione. V° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (VI° dalla fondazione. IV° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1928-1929. Vol. in-8 di pag. 298. (Esaurito).

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (IX° dalla fondazione. VI° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (VII° dalla fondazione. V° dal giuridico pareggiamento). — Anno accademico 1929-1930. Vol. in-8 di pag. 370. L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (X° dalla fondazione. VII° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (VIII° dalla fondazione. VI° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1930-1931. Vol. in-8 di pagine 402, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (XI° dalla fondazione. VIII° dal giuridico riconoscimento e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (IX° dalla fondazione. VII° dal giuridico pareggiamento). — Anno accademico 1931-1932. Vol. in-8 di pagine 478, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (XII° dalla fondazione. IX° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (X° dalla fondazione. VIII° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1932-1933. Vol. in-8 di pag. 436. (Esaurito).

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (XIII° dalla fondazione. X° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (XI° dalla fondazione. IX° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1933-1934. Vol. in-8 di pag. 302, L. 20.

Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore (XIV° dalla fondazione. XI° dal giuridico riconoscimento) e dello *Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata »* (XII° dalla fondazione. X° dal giuridico pareggiamento). — Anno Accademico 1934-1935. Vol. in-8 di pag. 372, L. 25.

III

ORBIS ROMANUS

BIBLIOTECA DI TESTI MEDIEVALI A CURA DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE DEDICATI AL MAGNIFICO RETTORE FR. AGOSTINO GEMELLI NELLA RICORRENZA DEL VENTICINQUESIMO ANNO DELLA SUA ENTRATA NELL'ORDINE DEI FRATI MINORI

Volumi pubblicati:

I rimatori bolognesi del secolo XIII. Edizione critica a cura di GUIDO ZACCAGNINI. Vol. in-16 di pag. 162, L. 10,—.

Statutum Bladii Reipublicae Florentinae (1348). Edizione critica ed introduzione storica di GINO MASI. Vol. in-16 di pag. 280, L. 20,—.

Scritti giuridici preirneriani. Fonti delle « Exceptiones Legum Romanarum », a cura di CARLO GUIDO MOR. Vol. in-16 di pag. XII-302, L. 30,—.

Trattati « De positionibus » attribuiti a Martino da Fano in un Codice sconosciuto dell'Archiginnasio di Bologna (b. 2794-2795), a cura di UGO NICOLINI. Vol. in-16 di pag. 86, L. 10,—.

Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079, a cura di D. MARTINO MATRONOLA, O. S. B. Vol. in-16 di pag. X-120. L. 10,—.

TOMMASO CAMPANELLA, *Teologia.* Libro primo. A cura di ROMANO AMERIO. Edizione critica con introduzione, appendici e una tavola. Vol. in-16 di pag. XL-464, L. 40.

Leggende antoniane, a cura di R. CESSI. Vol. in-16 di pag. VIII-116 L. 10

MICHAELIS PSELLI, *Scripta Minora.* A cura di Franciscus Drexl. Volumen primum: *Orationes et dissertationes.* Vol. in-16 di pag. XX-512, L. 50,—.

In preparazione:

G. B. PALMA, *La conquesta de Sichilia.*

E. PRETO, *Summa theologica seu conclusiones super quatuor libros sententiarum Magistri Rolandi.*

H. WILLIBRORD, *Il « Liber de officiis » di Guglielmo di Auxerre.*

IV

PUBBLICAZIONI PERIODICHE

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, pubblicata a cura della Facoltà di filosofia. - Anno XXVII - Pubblicazione bimestrale, in fascicoli di circa 100 pagine. Abbonamento annuo: L. 25,30 per l'Italia, L. 50,30 per l'Estero.

RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE SOCIALI. - Anno XLIII - Pubblicazione bimestrale, in fascicoli di circa 100 pagine. Abbonamento annuo: L. 30,30 per l'talia, L. 60,30 per l'Estero.

AEVUM, Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, pubblicata a cura della Facoltà di lettere. - Anno IX - Pubblicazione trimestrale in fascicoli di 200 pagine. Abbonamento annuo: L. 50,30 per l'Italia, L. 100,30 per l'Estero.

AEGYPTUS, Rivista italiana di egittologia e di papirologia. - Anno XV - Pubblicazione trimestrale, in fascicoli di 200 pagine. Abbonamento annuo: L. 50,30 per l'Italia, L. 100,30 per l'Estero.

V.

PUBBLICAZIONI DI PROPAGANDA

1. - *PROGRAMMI E ORARI DEI CORSI PER L'ANNO ACCADEMICO 1935-1936.* - Gratuito per gli studenti.

2. - *GUIDA PER LO STUDENTE DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA.* - Gratuito per chi vuole iscriversi.

3. - *GUIDA PER LO STUDENTE DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI MAGISTERO « MARIA IMMACOLATA ».* - Gratuito per chi vuole iscriversi.

4. - *GUIDA PER I CONCORSI AGLI IMPIEGHI PUBBLICI.* - Gratuito per gli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e dell'Istituto Superiore di Magistero « Maria Immacolata ».

5. - *RIVISTA DEGLI AMICI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE.* - Anno XIII. Pubblicazione mensile a cura dell'Ufficio Propaganda. - Gratuito per gli « Amici ».

6. - *RIVISTA DEGLI ARALDI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE.* - Anno I. Pubblicazione mensile a cura dell'Ufficio Propaganda. - Gratuito per gli « Araldi ».

7. - *GIOVANI AMICI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE.* - Anno II. Pubblicazione mensile a cura dell'Ufficio Propaganda. - Gratuito per i giovani « Amici ».

8. - *PER VOI PICCOLI AMICI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE.* - Anno II. Pubblicazione mensile a cura dell'Ufficio Propaganda. - Gratuito per i piccoli « Amici ».

9. - *ITINERARIUM CORDIS.* - Foglio di comunicazioni agli studenti. pubblicato a cura degli Assistenti Ecclesiastici. - Anno VII. - Gratuito per gli studenti.

10. - *L'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE - Che cosa è, che cosa fa, che cosa vuole.* - Gratuito per chi desidera conoscere l'Università Cattolica.

Dirigere commissioni e vaglia alla Società Editrice « Vita e Pensiero », Piazza Sant'Ambrogio, 9 - Milano (3-20), aggiungendo il 10 % per spese postali, e L. 0,50 se si desidera la raccomandazione.

FINITO DI STAMPARE IL 7 OTTOBRE 1936-XIV
CON I TIPI DELLA TIPOGRAFIA PONTIFICIA ED
ARCIVESCOVILE SAN GIUSEPPE IN MILANO

BIBLIOTECA CIVICA
N° 120161
VARESE

11 FEB 1982

Nihil obstat quominus Imprimatur Sac. C. Figini, Censor Eccl.
In Curia Archiep. Mediolan. die I Septembris MCMXXXVI
IMPRIMATUR: M. Cavezzali, Pro Vicario Generalis

SOCIETÀ EDITRICE " VITA E PENSIERO "
Piazza S. Ambrogio, 9 — Milano (3/20) — Tel. 86.051

INDIRIZZI E CONQUISTE DELLA FILOSOFIA NEOSCOLASTICA ITALIANA

PUBBLICAZIONE A CURA DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE NEL VENTICINQUESIMO DELLA FONDAZIONE DELLA « RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA » (1909-1934)

Volume in-8 di pag. VI-260 . . . . . L. 15.—

Il volume contiene i seguenti scritti: Fr. Agostino Gemelli, O. F. M., *Compiti e missione della Neoscolastica italiana dopo venticinque anni di lavoro.* — Mons. Amato Masnovo, *Filosofia cristiana.* — S. Vanni Rovighi, *Tesi fondamentali della Scolastica e loro vitalità.* — Mons. Francesco Olgiati, *Il problema della conoscenza nella Neoscolastica italiana.* — Paolo Rotta, *Il Tomismo e la filosofia antica.* — Umberto A. Padovani, *La posizione della Neoscolastica di fronte alla storia della filosofia moderna.* — A. Bestetti, *Il concetto di storia nella filosofia scolastica.* — Giorgio La Pira, *Il diritto naturale nella concezione di S. Tomaso d'Aquino.* — Paolo Rossi, *Scienza e filosofia nella Neoscolastica.* — Fr. Agostino Gemelli, O. F. M., *Il punto di vista della Neoscolastica di fronte alla moderna psicologia.* — Mario Casotti, *La Neoscolastica e la pedagogia.*

RELAZIONI E COMUNICAZIONI

PRESENTATE AL X CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA SALSOMAGGIORE, SETTEMBRE 1935-XIII) DAI COLLABORATORI DELLA RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA

Volume in-8 di pag. VIII 110 . . . . . L. 10

Il volume contiene i seguenti scritti: Gustavo Bontadini, *Idealismo e realismo.* — Mario Casotti, *Realismo e criticismo.* – Marino Gentile, *Le posizioni del problema dell'essere nella metafisica di Aristotele.* — Grazioso Ceriani, *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso.* — Carlo Mazzantini, *Il significato della « realtà » nella filosofia di Martino Heidegger.* — Mariano Campo, *Dinamismo e realismo in Leibniz.* — Francesco Olgiati, *La filosofia bergsoniana ed il realismo.* — Luigi Pelloux, *L'opera di Maine de Biran e il fenomenismo.* — Fr. Agostino Gemelli, O. F. M., *I risultati delle recenti ricerche sull'analisi del linguaggio in relazione alle dottrine realiste ed alle dottrine idealiste sulla natura e sulla funzione del linguaggio.* — Maria Eugenia Dal Verme, *Osservazioni sul concetto di esistenza in Hume.* — Umberto A. Padovani, *Sul concetto di obbiettività nella storia.* — Romano Amerio, *Il sistema della scienza e la economicità delle matematiche nella filosofia del Campanella.* — Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII.*

Dirigere ordinazioni e vaglia alla:
Società Editrice « Vita e Pensiero », Piazza S. Ambrogio, 9 Milano (3/20)
Valersi per le rimesse del nostro c|c postale N. 3|1077 — Chiedere i moduli all' uff. postale

SOCIETÀ EDITRICE " VITA E PENSIERO „

Piazza S. Ambrogio, 9 — MILANO (3/20) — Telef. 86-051

MICHELE FATTÀ

COSMOLOGIA

Volume in-8 di pag. 422 . . . . . L. 18

Il lavoro si divide in quattro parti: I) « *La costituzione dell'ente materiale* »; II) « *Le determinazioni categoriche dell'ente materiale* »; III) « *Il mutamento dell'ente materiale* »; IV) « *Sequele dell'ente materiale, cioè spazio e tempo* ». Particolare sviluppo è dato al problema cruciale de « *La qualità continua, la materialità e l'individuazione in confronto con la fisica teorica contemporanea* »: l'esigenza filosofica dell' individuo e l'esigenza — per il corpuscolo subatomico — di una metafisica struttura dualistica (una radicale determinabilità ed una radicale determinazione) sono vigorosamente difese e affermate.

Fr. EMILIO CHIOCCHETTI, O. F. M.

LA FILOSOFIA DI GIAMBATTISTA VICO

SAGGI

Volume in-16 di pag. 200 . . . . . L. 10.—

Questo libro di P. Chiocchetti persegue un duplice scopo: esporre con fedeltà la filosofia del Vico e rivendicarla alla tradizione cattolica. Per raggiungere questi scopi il Chiocchetti esamina in singoli capitoli a volta a volta le dottrine gnoseologiche e metafisiche, le dottrine estetiche, le religiose e morali e le giuridiche del Vico, e da ultimo ci dà le teorie vichiane sui « Ricorsi ».

Precede il volume una lunga *Introduzione* dove il Vico è messo nella sua cornice storica, poichè vi si passano in rassegna tutte le scuole filosofiche di fronte alle quali il Vico ha preso posizione.

Segue alla esposizione critica del pensiero vichiano una *Conclusione* nella quale viene affermata energicamente la cattolicità del pensiero di G. B. Vico, in opposizione alla scuola idealistica italiana, che vede nel Vico un precursore della filosofia dell'immanenza.

FRANCESCO OLGIATI - ARMANDO CARLINI

NEOSCOLASTICA
IDEALISMO E SPIRITUALISMO

Volume in-16 di pag. VIII 180 . . . . . L. 6.—

La crisi dell'idealismo moderno è bene, e drammaticamente, rappresentata nell'insigne filosofo di Pisa; di fronte ad essa la eterna verità della « philosophia perennis », è affermata da un pensatore, Francesco Olgiati, che no forse chi lo uguagli nella profonda comprensione dell'anima filosofica mod e di quel che in essa vi è di errore e di verità. Perciò la serena polemica chiusa in questo volumetto ha avuto e continua ad avere vastissima eco.

Dirigere ordinazioni e vaglia alla:

Società Editrice « Vita e Pensiero », Piazza S. Ambrogio 9, Milano (3/2

Valersi per le rimesse del nostro c. c. postale N. 3 1077 — Chiedere i moduli all'uff. posta

PREZZO LIRE QUI

BIBLIOTE
DONAZ
.....
Mod. 347